Dogm. 902no - 2 Schuman

<36637002420017

<36637002420017

Bayer. Staatsbibliothek

# CHRISTUS

oder

## die Lehre des Alten und Neuen Testamentes

von

# der Person des Erlösers,

biblisch-dogmatisch entwickelt

von

**Ad. Schumann.**

## II. Band.

**Hamburg und Gotha,**

**Friedrich und Andreas Perthes.**

**1852.**

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

# Inhalt.

## Die Lehre der Apostel von der Person Christi.


| | | Seite |
|---|---|---|
| §. 23. | Vorbemerkung . . . . . . . . | 443 |
| §. 24. | I. Petrus . . . . . . . . | 445 |
| | 1) Natur und Wesen Christi . . . . . | 447 |
| | 2) Werk Christi . . . . . . . | 454 |
| | 3) Der Glaube an Christus . . . . . | 464 |
| | 4) Jüdisch-messianische Vorstellungen des Petrus | 466 |
| §. 25. | II. Johannes . . . . . . . . | 475 |
| | 1) Natur und Wesen Christi . . . . . | 477 |
| | 2) Werk Christi . . . . . . . | 495 |
| | 3) Der Glaube an Christus . . . . . | 505 |
| | 4) Jüdisch-messianische Vorstellungen des Johannes | 510 |
| §. 26. | III. Paulus . . . . . . . . | 515 |
| | Einleitung. — Übersicht über die Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes . . . . | 515 |
| | 1) Natur und Wesen Christi . . . . . | 523 |
| | a) Seine menschliche Natur . . . . | 523 |
| | b) Seine göttliche Natur . . . . . . | 525 |
| | und zwar: α) Erster Abschnitt: Lehre des Paulus gleich nach seiner Bekehrung in der Apostelgeschichte, in den Thessalonicherbriefen und im ersten Briefe an die Corinther . | 526 |

Seite

β) Zweiter Abschnitt: Lehre des Paulus im zweiten Corinther-, in dem Galater- und Römerbriefe, sowie in der Apostelgeschichte von c. 20. bis Ende . . 541
γ) Dritter Abschnitt: Lehre des Paulus in den Briefen an die Colosser, Epheser, den Philemon, die Philipper und in den drei Pastoralbriefen . . . . 556
§. 27. Fortsetzung 1. . . . . . . . . 584
2) Werk Christi . . . . . . . 584
a) Worin besteht es nach Paulus vor Allem? 585
b) Immer bestimmtere Bezeichnung des Evangeliums danach . . . . . 587
c) Entwickelung der Paulinischen Lehre vom Werke Christi . . . . . . . . 589
α) in dem ersten der oben bezeichneten Abschnitte . . . . . . . 589
β) in dem zweiten . . . . . 601
γ) in dem dritten . . . . . 628
§. 28. Fortsetzung 2. . . . . . . . . . . 643
3) Glaube an Christus . . . . . 643
a) Bedeutung des Wortes beim Paul. überhaupt 643
b) Die Kraft dieses Glaubens . . . 652
c) Die Entstehung desselben . . . 654
d) Entwickelung des Paulinischen Begriffs vom Glauben nach den oben bezeichneten Abschnitten . . . . . . . 656
§. 29. Fortsetzung 3. . . . . . . . . 669
4) Messianische Vorstellungen beim Paulus . 669
a) Benutzung des A. T. . . . . . 670
b) Der Antichrist im zweiten Thessalonicherbriefe 681
c) Spätere Erwartung des Apostels von den letzten Dingen . . . . . . . 684
und zwar: α) von der Wiederkunft Christi . . . 685

Seite
β) von der Todtenauferstehung . . 691
γ) von dem ewigen Gericht . . . 697
§. 30. IV. Jacobus . . . . . . . . . 703
1) Natur und Wesen Christi . . . . 704
2) Werk Christi . . . . . . . . . 707
3) Glaube an Christus . . . . . . 712
4) Messianische Vorstellungen beim Jacobus . 717
§. 31. V. Judas . . . . . . . . . . 721
1) Natur und Wesen Christi . . . . 722
2) Werk Christi . . . . . . . . . 723
3) Glaube an Christus . . . . . . . 725
4) Messianische Vorstellungen . . . . 726

## Die Lehre der übrigen neutestamentlichen Verfasser von der Person Christi.

§. 32. I. Die Lehre der drei ersten Evangelisten . . . . . . . . . 729
1) Natur und Wesen Christi . . . . . 732
A. Die Lehre von der Zeugung und Geburt Christi . . . . . . . . . 733
Danach die Ansicht der Evangelisten:
a) von seiner menschlichen Natur . . 740
b) von seiner göttlichen Natur . . . 742
B. Die Lehre von der Himmelfahrt Christi 746
§. 33. Fortsetzung . . . . . . . . . 751
2) Werk Christi . . . . . . . . . 751
3) Glaube an Christus . . . . . . 758
4) Messianische Vorstellungen . . . . 762
§. 34. II. Die Lehre des Hebräerbriefes . . 771
1) Natur und Wesen Christi . . . . 772
2) Werk Christi — sein Hohespriesterthum . 783
a) Christus als Opfer . . . . . 788
b) Christus als Hoherpriester . . . . 793

Seite
§. 35. Fortsetzung . . . . . . . . 799
3) Glaube an Christus . . . . . 799
a) Begriff des Verfassers vom Glauben . . 799
b) Zusammenhang des Glaubens mit der Vollendung (τελείωσις) . . . . . . 806
c) Sittliche Wirkung des Glaubens . . . 808
4) Messianische Vorstellungen des Verfassers . 810
a) Ansicht vom A. T. und Benutzung desselben 810
b) Die Nähe der Wiederkunft Christi, Auferstehung und Gericht . . . . 814
§. 36. Kurze Übersicht über die aus dem N. T. gewonnenen Resultate . . . . 820
§. 37. III. Die Lehre der Apokalypse. — Vorbemerkung . . . . . . . . 828
1) Natur und Wesen Christi . . . . . 831
2) Werk Christi . . . . . . . 847
3) Glaube an Christus . . . . . 850
§. 38. Fortsetzung . . . . . . . . . 852
4) Messianische Erwartungen des Verfassers . 852
a) Die Plagen, die der Ankunft Christi vorangehen 853
b) Das Schicksal Jerusalems . . . . 855
c) Der Untergang Roms . . . . . 856
d) Die bei und nach der Ankunft Christi geschehenden Dinge . . . . . 859
α) Die Verschliefsung des Teufels im Abgrund 859
β) Das tausendjährige Reich und seine Beschaffenheit . . . . . . 862
γ) Die zweite Auferstehung und dann erst erfolgende Seligkeit . . . . 867

# Die
# Lehre des neuen Testaments von der Person Christi,

und zwar

## 2) die Lehre der Apostel

und

## 3) die Lehre der übrigen neutestamentlichen Verfasser von der Person Christi.

# Die Lehre der Apostel von der Person Christi.

## §. 23.

### Vorbemerkung.

Haben wir im Vorigen Christi eigene Lehre über seine Person, soweit sie irgend noch in seinen eigenen Worten uns vorliegt, kennen gelernt, so finden wir überall in den Schriften der Apostel dieselbe Lehre in ihren Grundzügen wieder, und es ist recht eigentlich als ein Werk des ihnen verliehenen Geistes anzusehen, daſs sie bei aller Verschiedenheit im Einzelnen die Grundanschauung von der Person ihres Herrn und Meisters durchaus theilen. Ja, es ist dieſs zugleich ein nicht geringes Zeugniſs theils von dem gewaltigen Eindruck, den die Persönlichkeit Christi auf sie alle gleichmäſsig gemacht, theils von der Richtigkeit der uns aufbewahrten Berichte, sofern sie uns die Worte und Aussprüche Christi selbst über seine Person wiedergeben. Die von den Seelen der Jünger aufgenommene Wahrheit muſste aber, schon nach der Verschiedenheit ihres Geistes und Gemüthes, aus ihren Schriften in verschiedener Herrlichkeit wiederstrahlen, und die Umstände und Verhältnisse, unter denen sie ihre Schriften verfaſsten, muſsten unter der Leitung des göttlichen Geistes nicht weniger dazu beitragen, bei aller Übereinstimmung in den wesentlichsten Punkten doch eine Verschiedenheit in der Auffassung und Darstellung derselben Wahrheit hervorzurufen. Denken wir näm-

lich zunächst an die ganz natürliche Folge, über die empfangenen Eindrücke und Wahrheiten näher nachzudenken und dieselben in sich selbst zu gröfserer Klarheit zu verarbeiten, ferner an die unabweisliche Forderung, ihre früheren religiösen Anschauungen mit der neu erkannten Wahrheit in Einklang zu bringen und danach zu regeln, sodann an die Nothwendigkeit, im Kampfe gegen mancherlei Irrthum und Verkehrtheit die empfangene Wahrheit nach verschiedenen Seiten hin näher zu bestimmen und fester zu begründen, und endlich an die von der Lehrweisheit gebotene Pflicht, auf andere, schon vorhandene Ideen Rücksicht zu nehmen und dieselben zur Vertheidigung, Begründung und Veranschaulichung der Wahrheit selbst zu benutzen: so leuchtet aus dem Allen ein, wie die Lehre der Apostel von der Person Christi sich auch verschieden gestalten mufste, je nachdem der eine oder andere der angeführten Umstände bei jedem einzelnen Apostel vorwiegenden Einflufs gewann. Daher kommt es denn, dafs in den uns aufbewahrten Schriften der Apostel unverkennbar ein dreifacher Lehrtypus sich kund giebt, der nach den drei Hauptaposteln näher als der Petrinische, Johanneische und Paulinische zu bezeichnen ist. Einig nämlich in der Grundanschauung von der Sündlosigkeit, Hoheit und Göttlichkeit des Erlösers, hat jeder der drei Apostel seine besondere Eigenthümlichkeit in der Darstellung dieser Wahrheit; denn während beim Petrus sich mehr der wissenschaftlich noch unvermittelte Glaube an die göttliche Hoheit des Erlösers ausspricht, und die jüdisch-messianische Färbung dieses Glaubens unverkennbar hervortritt, zeichnet Johannes sich durch die reflectirende Tiefe und Innigkeit seines Glaubens aus, wogegen Paulus schon in mehr wissenschaftlicher Behandlung und nicht selten mit dialektischer Schärfe den Inhalt des Glaubens fixirt, ihn bestimmter ausprägt und zu möglichster Klarheit und Gewifsheit erhebt. Die aufserdem noch im N. T. vorliegenden Glaubensrichtungen schliefsen sich mehr oder weniger einer dieser drei Hauptrichtungen an und werden nach einander zur Darstellung kommen. Nur in Betreff der in den ersten Capiteln beim Matthäus und Lucas enthalte-

nen Darstellung von der Empfängnifs und Geburt des Erlösers haben wir vorläufig gleich zu bemerken, dafs die darin niedergelegte Anschauung und Lehre von der Person Christi darum erst später Gegenstand der Betrachtung werden kann, weil der Zeit nach die Wirksamkeit der Apostel früher begann, und auch die meisten der uns erhaltenen Briefe früher geschrieben wurden, als die Anfangs mündlich fortgepflanzte evangelische Überlieferung in den drei ersten Evangelien. Auch verdient unstreitig die unmittelbar von den Aposteln selbst ausgesprochene Lehre von der Person Christi eine frühere Beachtung, als die erst von ihren Schülern gegebene Darstellung des im Urchristenthum vorhandenen Glaubens an die Empfängnifs und Geburt des Erlösers. Denn dafs auch das vom Apostel Matthäus herrührende Evangelium uns nicht in seiner ursprünglichen Gestalt und Fassung erhalten worden, ist eine hinreichend verbürgte Thatsache, da auch die, welche keine hebräische, d. i. syrochaldäische, Urschrift dieses Evangeliums annehmen, sondern die griechische Abfassung desselben als ursprünglich vertheidigen, doch der bestimmten Ansicht sind, dafs diese Urschrift uns erst in einer späteren Überarbeitung erhalten sei. Wir gehen daher in folgender Ordnung an die Darstellung der apostolischen Lehre von der Person Christi: 1) die des Petrus; 2) die des Johannes; 3) die des Paulus; 4) die des Jacobus; 5) die des Judas; 6) die der drei ersten Evangelisten, namentlich in den Nachrichten über die Geburt des Erlösers, und endlich 7) die des Hebräerbriefes.

## §. 24.

### I. Petrus.

Gleich nach Ausgiefsung des heiligen Geistes ist Petrus der erste unter den Aposteln, der den Gekreuzigten predigt, ja bis zum 12. Capitel der Apostelgeschichte ist er die handelnde Hauptperson und verkündet vorzugsweise unter den Juden in Palästina das Evangelium. Er erscheint daher, wie ihn auch Paulus ausdrücklich bezeichnet (Gal. 2, 7—8.), als

ἀπόστολος τῆς περιτομῆς; wefshalb die Judenchristen ihn auch vorzüglich hochstellten, und unter den Corinthischen Christen selbst eine Parthei sich bildete, die sich nach seinem Namen nannte und ihn über Paulus und alle Apostel erhob (1 Cor. 1, 12., vgl. 2 Cor. 11, 5. 12, 11.). Wenn nun ferner in Galatien jüdische Irrlehrer im Gegensatz zu Paulus sich vorzüglich auf ihn stützen zu können meinten (vgl. Gal. 1, 18. 2, 11.), ja er selbst in Antiochien um der Judenchristen willen sich wieder nach den jüdischen Speisegesetzen richtete (Gal. 2, 12—13.): so geht schon aus dem Allen hervor, wie seine Anschauung und Lehrweise mehr dem judenchristlichen Standpunkte entsprechen mufste, ohne dafs er jedoch defshalb von der christlichen Wahrheit sich entfernt oder dieselbe jüdischen Dogmen zu Liebe entstellt hätte. So finden wir es denn auch wirklich in den von ihm uns aufbewahrten Reden und Briefen. Denn aufser den in der Apostelgeschichte von ihm mitgetheilten Reden und Aussprüchen giebt es noch zwei Briefe, die seinen Namen tragen, und von denen der erste ohne Widerspruch ächt, der zweite jedoch nur in dem ersten Capitel als ächt anzusehen ist*). Wie treu indessen auch Lucas den Inhalt und selbst die Worte des Petrus wiedergiebt, dafür möchte unter Anderem selbst der Ausdruck ξύλον für σταυρός, Kreuz, sprechen, den Lucas zwei Mal (Act. 5, 30. 10, 39.) in den Worten des Petrus wiedergiebt, gerade wie dieser denselben Ausdruck in seinem Briefe gebraucht (1 Petr. 2, 24.)**).

*) Wir folgen hierbei der von Ullmann aufgestellten und, wie es uns scheint, mit triftigen Gründen vertheidigten Ansicht, dafs das erste Capitel des zweiten Petrinischen Briefes noch vom Petrus selbst verfafst sei. Inhalt und Sprache dieses Capitels sprechen laut dafür, während das zweite und dritte Capitel wohl einen späteren Verfasser haben, da die Gründe, die dafür aufgeführt werden, bei jedem Unbefangenen wohl überwiegend sein möchten.

**) Paulus hat dafür durchweg σταυρός (1 Cor. 1, 17. 18. Gal. 5, 11. 6, 12. 14. Phil. 2, 8. 3, 18. Cor. 1, 20. 2, 14.), und nur ein Mal, wo er aus dem A. T. eine Stelle übersetzt, gebraucht er ξύλον, weil im Hebräischen עֵץ steht (Gal. 3, 13., vgl. 5 Mos. 21, 23.). Wenn daher auch Lucas ein Mal diesen Ausdruck dem Paulu

Wollen wir nun aber im Voraus gleich das Eigenthümliche in der Lehre des Petrus von der Person Christi hervorheben, so ist es diefs. Die alttestamentliche Nachweisung, dafs Christus der Verheifsene sei, ist ihm zunächst Hauptsache; er legt auf die Auferstehung Christi, als die sprechendste Thatsache seiner Messianität, den Hauptaccent und kommt auf sie wiederholt zurück. Sein Glaube ist vor Allem die lebendige Hoffnung, die auf dieser Thatsache beruhet, und obwohl auch bei ihm schon das ganze Erlösungswerk Christi sich in seinem Tode concentrirt, so ist doch der nähere Zusammenhang oder bestimmte Causalnexus dieses Todes mit der Vergebung der Sünden noch nicht, wie bei Paulus, entwickelt; es ist bei ihm noch der nicht näher durch Reflexion vermittelte, unmittelbare Glaube an die durch Christi Tod geschehene Erlösung, der in ihm lebt, und den er predigt. Hinsichtlich der künftigen Herrlichkeit bei und mit Christo aber huldigt er mehr noch der jüdisch-messianischen Auffassung von der Wiederkunft Christi und denkt sich die künftige Seligkeit in unmittelbarer Verbindung mit der bald zu erwartenden Ankunft des Herrn, so dafs sie erst mit dieser für Lebende und Todte zugleich eintreten werde. Doch wir haben jetzt näher auf das Einzelne zu achten.

1) Was die Natur und das Wesen betrifft, das Petrus dem Erlöser zuschreibt, so erhellt aus seinen Worten, dafs er ihn zunächst zwar für einen Menschen, aber auch für einen durchaus sündlosen hält und hierin vollständig mit der Lehre des Erlösers selbst über seine Person übereinstimmt. Er nennt ihn ganz einfach einen ἄνδρα (Act. 2, 22.), auch Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον (Act. 2, 22. 3, 6. 4, 10.), welcher τὸ σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ (Act. 3, 25.) und ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος τοῦ Δαβίδ (Act. 2, 30.), also ein leiblicher Nachkomme des David, sei, und bezeichnet ihn zuletzt als den Knecht Gottes, τὸν παῖδα

in den Mund legt (Act. 13, 29.), so mag das leicht darin seine Erklärung finden, dafs er an den Ausdruck von dem Bericht der Petrinischen Worte her gewöhnt war, oder dafs Paulus wirklich ein Mal hier jenes Wort für σταυρός gewählt hatte.

θεοῦ (Act. 3, 13. 26., vgl. 4, 27.). Mit diesem letztern Ausdruck ist nämlich nicht, wie die älteren Ausleger behauptet haben, Christus als Sohn Gottes bezeichnet, da in diesem Sinne nur *υἱὸς θεοῦ* im N. T. vorkommt, sondern da auch David *παῖς θεοῦ* genannt wird (Act. 4, 25., vgl. Luc. 1, 69.), und selbst Israel (Luc. 1, 54.): so nimmt Petrus offenbar auch hier den Ausdruck nur in dem Sinne von *servus dei* und deutet damit auf den עֶבֶד יְהוָה beim Jesaias (c. 40—66.) hin, der in Christo nun wirklich erschienen sei. Aufserdem aber weist Petrus auf das irdische, und zwar menschliche, Leben des Erlösers so entschieden hin, sagt, dafs der Herr von der Taufe des Johannes an bis zu seiner Himmelfahrt zu ihnen, den Jüngern, ein- und ausgegangen sei (Act. 1, 21—22.), dafs sie nach seiner Auferstehung von den Todten mit ihm gegessen und getrunken hätten (Act. 10, 41.), ja bezeichnet sich selbst so bestimmt als den Zeugen der Leiden Christi (*μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* (1 Petr. 5, 1.), dafs kein Zweifel bleibt, die menschliche Natur Jesu war bei ihm vollkommen feste Überzeugung. Dabei aber nennt er den Herrn zugleich den Heiligen und Gerechten (*ἅγιον καὶ δίκαιον*) (Act. 3, 14.), vergleicht ihn mit einem unbefleckten und fehllosen Lamme (*ὡς ἀμνοῦ ἀμώμον καὶ ἀσπίλου*) (1 Petr. 1, 19.), stellt ihn als den einzigen Gerechten den Ungerechten, d. i. den übrigen Menschen, gegenüber (*ἔπαθε δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*) (1 Petr. 3, 18.) und sagt von ihm ganz ausdrücklich, dafs er keine Sünde begangen (*ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν*), dafs kein Betrug in seinem Munde erfunden worden, dafs er, gescholten, nicht wieder schalt, unter Leiden nicht drohete, wohl aber sich dem überlassen habe, der gerecht richtet (1 Petr. 2, 22—23.). Hieraus erhellt zur Genüge, wie Petrus dem Herrn vollkommene Sündlosigkeit zuschrieb, und die Aussprüche des Herrn selbst über sich, wie wir sie beim Johannes gefunden, erhalten hierdurch eine Bestätigung, die nicht stärker und überzeugender sein kann, da Petrus jene Äufserungen über die Reinheit und Fleckenlosigkeit des Erlösers ganz ungesucht und im natürlichen Zusammenhange seiner Rede ausspricht, so dafs man deutlich

sieht, das Bild des Erlösers stand wirklich so fleckenlos vor seiner Seele.

Fragen wir nun nach der *höheren Natur*, ob und wie Petrus sie dem Erlöser zuschreibt, so bezeugen auch hier seine Worte, dafs er dieselbe wirklich in dem Erlöser erblickte, und wir können der Ansicht des Lutz, dafs in den Reden des Petrus, sowie überhaupt in denen der Apostelgeschichte, Christus durchgängig nur als Mensch, ohne alle Beziehung auf eine höhere Natur desselben, dargestellt werde (s. S. 336.), durchaus nicht beistimmen. Wohl erweist Petrus in jenen Reden zunächst aus Stellen des A. T. die Messianität Jesu; denn er hat es mit Juden zu thun, für die gerade diese Beweisführung die wichtigste und schlagendste war; allein dessenungeachtet spricht er doch auch hierbei häufig in Ausdrücken von Christus, die es unzweifelhaft machen, dafs er ihm eine durchaus höhere Natur zuschrieb. Die in dem Folgenden gerade auch aus der Apostelgeschichte angeführten Stellen werden diefs bestätigen. Wenn er sich selbst einen Augenzeugen der *μεγαλειότης* des Erlösers nennt (2 Petr. 1, 16.), so könnte, da er in der bezeichneten Stelle von der Verklärung Christi redet, zwar diese mit jenem Worte gemeint sein; allein er bezeichnet den Herrn auch bestimmter als **vorherbestimmt vor Gründung der Welt und erschienen in den letzten Zeiten** (*προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων*) (1 Petr. 1, 20.), so wie er ihn auch *den von Gott* **bestimmten** *Richter* (*ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτής*) *über Lebendige und Todte* nennt (Act. 10, 42.). Hier weist das *προεγνωσμένος* und *ὡρισμένος* offenbar zurück auf ein Dasein Christi vor seiner Erscheinung auf Erden; denn gerade diefs ist in jener ersten Stelle schon durch den Gegensatz *φανερωθέντος δέ* bezeichnet. Ja aus der Wahl dieses Wortes selbst erhellt schon, dafs Christus früher existirt haben mufs, da der, welcher zu einer bestimmten Zeit erst offenbar, d. i. sichtbar, wird (*φανερός*), schon vorher dagewesen sein, d. i. irgendwo existirt haben, mufs. Darum sagt Petrus auch ausdrücklich, dafs *Gott ihn* er-

weckt und gesendet habe (ἀναστήσας — ἀπέστειλεν αὐτόν) (Act. 3, 26.); denn das ἀναστήσας bedeutet nach dem Zusammenhange hier nicht die Auferweckung Christi vom Tode, sondern, wie das hinzugefügte ἀπέστειλεν bezeugt, seine Menschwerdung und Sendung in die Welt. Lebte aber dieser Glaube in Petrus, so liegt in seinen Worten: „Gott und der Vater unseres Herrn Jesu Christi" (1 Petr. 1, 3.), jedenfalls mehr, als die bloſse Bezeichnung eines väterlichen Verhältnisses, wie es zwischen Gott und allen Menschen oder zwischen Gott und seinen frommen Verehrern stattfindet. Es bezeichnet dann die Herkunft Christi von Gott in dem ganz bestimmten Sinne, in dem Christus selbst sich den eingeborenen Sohn nennt. Ist dem aber so, so schreibt Petrus dem Erlöser auch eine Erkenntniſs Gottes und göttlicher Dinge zu, wie sie kein Mensch haben kann. Daher sein Ausspruch, daſs uns Gott durch ihn Alles geschenkt habe, was zum Leben und zur Gottseligkeit diene, und zwar: durch Erkenntniſs dessen, der uns berufen hat durch Herrlichkeit und Kraft, d. i. Gottes (2 Petr. 1, 3.). Hier ist also gerade die Erkenntniſs Gottes hervorgehoben, die Gott selbst uns geschenkt habe durch Christus. Ist diese aber als Geschenk Gottes bezeichnet, so liegt darin, daſs die Menschen sie aus sich selbst nicht geschöpft haben, und mithin Christus eine Erkenntniſs Gottes gebracht hat, die ohne ihn Niemand haben konnte. Die Erinnerung an Christi eigene Worte (Matth. 11, 27.) liegt somit hier deutlich vor Augen. Auch die Erkenntniſs der Zukunft schreibt Petrus dem Herrn klar in den Worten zu: „Ich weiſs, daſs die Ablegung meiner Hütte bald geschieht, sowie mir auch unser Herr Jesus Christus eröffnet hat" (ἐδήλωσέ μοι) (2 Petr. 1, 14.). Mit dieser höheren Erkenntniſs aber ist die höhere Macht Christi in der Vorstellung von der Person Christi beim Petrus auf's Innigste verbunden. Er schreibt ihm dieselbe während seines Erdenlebens und mehr noch nach seinem Abschiede von der Erde ausdrücklich zu. Er nennt ihn „von Gott erwiesen durch mächtige Thaten

und Zeichen und Wunder, welche Gott durch ihn that" (Act. 2, 22.), und sagt, dafs Gott ihn gesalbt mit dem heiligen Geiste und Kraft, und dafs Gott mit ihm gewesen (Act. 10, 38.). Gerade also, wie der Herr selbst, leitet er die Wunderkraft desselben von der Kraft Gottes in ihm ab und beruft sich dabei, was nicht zu übersehen ist, in beiden Stellen auf seine Zuhörer selbst, die Zeugen jener Thaten gewesen. Ja mehr noch, er nennt den Herrn selbst τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς, d. i. den Urheber des Lebens, den die Juden getödtet hätten (Act. 3, 15.), und bezeichnet ihn so nicht blofs als Urheber des geistigen Lebens, sondern des Lebens überhaupt, gerade wie Christus sich selbst bezeichnet hatte (Joh. 5, 26.). Darum erklärt er auch, dafs es **unmöglich** gewesen (οὐκ ἦν δυνατόν), dafs er vom Tode gehalten wurde (κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ᾽ αὐτοῦ) (Act. 2, 24.). Weit gröfsere Macht aber schreibt er ihm nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt zu und legt schon darum auf beide den Hauptaccent, da durch sie Gott ihn augenscheinlich für den wahrhaftigen Herrn und Christus erklärt habe. „Diesen Jesum hat Gott auferwecket," so lautet sein Zeugnifs (Act. 2, 32.); er ist zur Rechten Gottes erhöhet (v. 33.), Gott hat ihn gemacht zum Herrn und Christus (v. 36.), Gott hat ihn zum Führer und Heiland erhöhet (ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσε) zu seiner Rechten (Act. 5, 31.), Gott hat ihm die Herrlichkeit verliehen (1 Petr. 1, 21.), er ist Aller Herr (Act. 10, 36.), ihm sind Engel und Gewalt und Mächte unterthan (1 Petr. 3, 22.), er ist von Gott bestimmt zum Richter über Lebendige und Todte (Act. 10, 42. 1 Petr. 4, 5.), sein Reich ist ein ewiges (2 Petr. 1, 11.), er ist von dort aus Hirt und Aufseher der Seelen (1 Petr. 2, 25.), er ist der Erzhirt, der einst erscheinen wird (1 Petr. 5, 4.), ihm gebührt die Ehre und Macht in Ewigkeit (1 Petr. 4, 11.). Bei so erhabener Vorstellung von der Hoheit und Macht Christi nach seinem Hingang zum Vater lebt daher im Herzen des Petrus der feste Glaube, dafs in leiblicher wie geistiger Hinsicht Christus auch jetzt noch, und gerade jetzt um so mehr, Helfer

und Retter aller Hülfsbedürftigen sei und so seine Macht vom Himmel herab offenbare. Darum spricht er mit Zuversicht auf den augenblicklichen Erfolg zu dem Lahmen an der Tempelthür: „Im Namen Jesu Christi, des Nazaräers, stehe auf und wandle!" (Act. 3, 6.) Die Worte *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰ. Χρ.* bezeichnen hier offenbar das, worin das Aufstehen und Wandeln begründet ist, wodurch es herbeigeführt wird. Daher sagt auch Origenes *contra Celsum* (I. p. 7. ed. Hoeschel.): *Τοσοῦτον γὰρ δύναται τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ.* Petrus selbst aber sagt von jenem Geheilten: *Τοῦτον ἐστερέωσε τὸ ὄνομα αὐτοῦ*, diesen hat sein (Christi) Name gestärkt (Act. 3, 16.), und erklärt vor dem Hohenrathe gerade in Bezug auf jene Heilung: „So sei euch allen und dem ganzen Volke Israel kund, dafs durch den Namen Jesu Christi, des Nazaräers, durch diesen dieser dastehet vor euch gesund" (Act. 4, 10.). Auch hier ist der Name Christi als die jene Heilung hervorbringende Ursache hervorgehoben; denn gerade das Aussprechen des Namens Christi ist hier gemeint, da nicht blofs *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*, sondern *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰ. Χρ.* gesagt ist, auf welches *ὄνομα* auch das emphatische *ἐν τούτῳ* (sc. *ὀνόματι*) zurückweist. Dafs aber schon das Aussprechen des Namens Christi im Munde des Apostels diese Kraft besafs, beruhet auf der Kraft und Macht Christi selbst, die der Apostel dem gichtbrüchigen Äneas gegenüber also ausspricht: „Äneas, es heilet dich Jesus Christus: stehe auf und bereite dir selbst dein Bette!" (Act. 9, 34.) Darum wendet er sich auch zuvor betend an ihn, ehe er die Tabitha in Joppe vom Tode auferweckt (Act. 9, 40.). Zwar ist nicht ausdrücklich gesagt, dafs er Jesum im Gebete angerufen; allein nach v. 34. und dem so häufig vorkommenden Ausdrucke *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου* (Act. 2, 21., vgl. Meyer, Commentar, S. 42., Act. 9, 14. 21. 22, 16.) ist der Sinn jenes Gebetes Petri kaum zweifelhaft. Mindestens hat Petrus, wenn er zu Gott gebetet, diesen ausdrücklich *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰ. Χρ.* um Hülfe angerufen. In geistiger Hinsicht aber erklärt Petrus auf's Allerbestimmteste, dafs Christus die

höchste Macht besitze; denn er ist es, der nach seiner Erklärung den heiligen Geist auf die Jünger ausgegossen hat (Act. 2, 33.), durch dessen Gnade allein die Christen hoffen gerettet zu werden (Act. 15, 11.), und in dem allein das Heil zu finden ist; denn er sagt ausdrücklich: „Es ist in keinem Andern das Heil; denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel, der den Menschen gegeben ist, durch welchen wir müssen gerettet werden" (Act. 4, 12.). Nichts desto weniger ist ihm jedoch die Unterordnung Christi unter den Vater, gerade wie der Erlöser selbst sie gelehrt hatte, eine ausgemachte, feststehende Wahrheit; denn man hat nur auf die Ausdrücke, die er wählt, zu achten, um sich davon vollkommen zu überzeugen. Nicht blofs die Auferstehung und Verherrlichung Christi zur Rechten des Vaters ist Gottes Werk (Act. 2, 24. 32. 33. 36. 5, 31. 3, 13. 10, 42.), sondern schon vor seiner Erscheinung auf Erden, also noch ehe er die menschliche Natur angenommen, ist er Gott untergeordnet gewesen; denn Petrus nennt ihn vorherbestimmt von Gott vor Gründung der Welt (1 Petr. 1, 20. Act. 10, 42.), von Gott erwecket und gesandt (Act. 3, 26.), sagt, dafs Gott durch ihn hat Frieden verkünden lassen (Act. 10, 36.) und uns durch ihn geschenkt hat Alles, was zur Gottseligkeit und zum Leben dienet (2 Petr. 1, 3.), bezeichnet ihn bestimmt als von Gott auserwählt (1 Petr. 2, 3.) und drückt daher schon mit der Bezeichnung Gottes als des Vaters unseres Herrn Jesu Christi (1 Petr. 1, 3.) jenes Verhältnifs der Überordnung des Vaters über den Sohn aus. In dem irdischen Leben des Erlösers aber ist es Gott, der ihn mit dem heiligen Geiste gesalbt hat, und der mit ihm gewesen (Act. 10, 38.), der ihn durch Zeichen und Wunder erwiesen und diese selbst durch ihn gethan hat (Act. 2, 21.), so dafs auch hieraus die völlige Übereinstimmung der Lehre des Petrus mit der des Erlösers klar wird. Wenn daher auch die Worte im zweiten Petrinischen Briefe: „Durch die Gerechtigkeit unseres Gottes und Heilandes Jesu Christi" (2 Petr. 1, 1.), vielfach als Beweis dafür angeführt sind, dafs Petrus den Erlöser

geradezu Gott nenne, so achtet man doch bei der Auffassung dieser Stelle nicht im mindesten auf die ganze Christologie des Petrus, nach der dieser Sinn unmöglich in den Worten liegen kann, auch nicht so nebenbei und wie verstohlen vorkommen könnte, sobald Petrus den Erlöser wirklich für Gott selbst gehalten und ihn als solchen hätte bezeichnen wollen, da ihm ja viel häufigere und passendere Veranlassung dazu vorlag. Wohl ist allerdings nach der gewöhnlichen Regel der Grammatik das τοῦ θεοῦ ἡμῶν auch als Prädicat auf Christus zu beziehen (vgl. c. 3, 18.); allein nach der apostolischen Analogie (s. die ganz ähnliche Stelle Tit. 2, 13.), nach dem gleich folgenden Verse (v. 2.), wo Gott und Christus sehr bestimmt von einander unterschieden werden, und nach der ganzen Vorstellung des Petrus, wonach Christus auch nach seiner göttlichen Verherrlichung beim Vater niemals als Gott selbst oder θεός bezeichnet wird, ist es mehr, als wahrscheinlich, daſs wir hier vor σωτῆρος aus dem Vorangehenden entweder den Artikel τοῦ oder das Pronomen ἡμῶν zu ergänzen haben, so daſs auch hier, wie immer, Gott und Christus unterschieden werden, und die Worte ἐν δικαιοσύνῃ auf Beide zu beziehen sind. Als Resultat also finden wir beim Petrus über die Natur und das Wesen Christi eine durchgehende Übereinstimmung mit der Lehre des Erlösers selbst.

2) Achten wir nun hiernach auf das Werk Christi, wie es sich bei Petrus aufgefaſst und bezeichnet findet, so fällt zunächst der Umstand auf, daſs er den Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ oder τῶν οὐρανῶν niemals gebraucht, da er nach jüdisch-messianischer Anschauung dieſs Reich Gottes oder Christi erst bei der Wiederkunft des Herrn erwartete; weſshalb er auch zu seinen Lesern im zweiten Briefe ausdrücklich nur von „**dem Eingange zu dem ewigen Reiche unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi**" spricht (2 Petr. 1, 11.). Die Idee des Reiches Gottes, wie sie der Erlöser gefaſst (s. S. 364—372.), lag ihm daher noch fern, wenngleich er das Wesentliche derselben, die σωτηρία durch Christus, mit der ihm eigenen raschen Entschiedenheit und dem ganzen Feuer

seiner Seele aufgefafst hatte und verkündigte. Christus ist ihm entschieden der einzige, von Gott gegebene σωτήρ der Menschheit, und das σώζειν ist sein Geschäft (Act. 4, 12. 5, 31. 11, 14. 15, 11. 1 Petr. 2, 6. 2 Petr. 1, 1.), das er selbst nach dem Tode bei den Geistern im Gefängnifs fortgesetzt, indem er den Todten das Evangelium gepredigt hat (1 Petr. 3, 19. 4, 6.). Erwiesen aber ist er von Gott als Herr und Heiland der Menschen vor Allem durch seine Auferstehung von den Todten; denn Gott selbst hat ihn auferweckt und erhöhet und so zum Herrn und Christus gemacht (Act. 2, 36. 5, 31. 3, 15. 4, 10 — 11. 33. 10, 40—42.). Diese Thatsache, die Auferstehung Christi von den Todten, die auf alle Jünger den tiefsten Eindruck gemacht, mufste auf das rasche und feurige Gemüth des Petrus um so tiefer und ergreifender wirken, und wir finden daher in seinen ersten Reden diese Thatsache überall vorangestellt und mit einer Freudigkeit und Zuversicht verkündigt, wie bei keinem andern Apostel. Auf sie gründete er die Gewifsheit der einstigen Auferstehung und Seligkeit überhaupt (vgl. Act. 4, 2.), und sein ganzer erster Brief ist durchdrungen und getragen von dieser lebendigen Hoffnung, zu der uns Gott wiedergeboren hat durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten (1 Petr. 1, 3.). Die Bezeichnung des Petrus als des Apostels der Hoffnung ist daher als eine durchaus treffende anzuerkennen. Von der Auferstehung aber ging Petrus zurück zu dem Tode Christi und erkannte darin die Gewifsheit der Sündenvergebung. Wiewohl er diese letztere auch gleich Anfangs als Bedingung des Heils und der Seligkeit hervorhebt (Act. 2, 38. 3, 19. 5, 31. 10, 36.), so zeigen doch erst seine späteren Briefe, wie gerade der Tod Christi von ihm als Grund der Sündenvergebung dargestellt wird, und wie er bei ruhigerer Betrachtung nicht blofs die Auferstehung, sondern auch den Tod Christi als Hauptmoment der Erlösung erkannte und hervorhob. Bilden nun aber auch Tod und Auferstehung des Erlösers die beiden Hauptpunkte, in denen sich bei Petrus das Werk Christi concentrirt, so verkennt er dabei doch keineswegs die andern Seiten desselben. So bezeichnet er den Erlöser,

weil er zugleich die göttliche Wahrheit verkündet, als einen Propheten (Act. 3, 22.) und nennt die von ihm empfangene Lehre die Wahrheit (1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 1, 12.), den unvergänglichen Samen, das in Ewigkeit bleibende Wort Gottes (1 Petr. 1, 23—25.) und setzt den Kern derselben in die Erkenntnifs Gottes, die Gott selbst uns durch Christus geschenkt habe (1 Petr. 2, 19. 2 Petr. 1, 3.). Das Evangelium ist ihm daher das wunderbare Licht, zu dem Gott die Christen aus der Finsternifs berufen habe (1 Petr. 2, 9.); denn erst durch Christus, d. i. durch seine Vermittelung, glauben sie an Gott, d. i. sind sie ihm wirklich nahe gekommen und vertrauen auf ihn (1 Petr. 1, 21.). Mit der Verkündigung der ewigen Wahrheit aber sieht er in Christus zugleich das leuchtende Vorbild, das er uns gelassen, damit wir seinen Fufstapfen nachfolgen (1 Petr. 2, 21—23.), sowie er denn auch die Allgemeinheit des in Christo erschienenen Heiles anerkennt und ausspricht. Denn noch ehe er durch die Vision in Joppe näheren Aufschlufs darüber empfangen, dafs auch die Heiden Zutritt zum Evangelium und seinem Heile erhalten sollten, sagt er gleich in seiner ersten Rede zu Jerusalem zu seinen Zuhörern: „Euch gehöret die Verheifsung und euren Kindern und **Allen in der Ferne**, so viele irgend der Herr, unser Gott, berufet" (Act. 2, 39.). Wohl hatte damals Petrus noch nicht die Überzeugung, dafs die Heiden unmittelbar zum Christenthum zuzulassen wären; allein durch das Medium des Judenthums mufste er auch damals schon an eine Bekehrung Aller in der Ferne, nicht blofs der Juden in der *διασπορά*, denken, da die messianische Hoffnung von jeher mit darauf gerichtet war, dafs alle Völker einst bekehrt werden würden. Nachdem er aber durch jene Vision (Act. 10, 10—16.) überzeugt worden, dafs auch die Heiden unmittelbar zum Christenthum Zutritt haben sollten, geht er nicht blofs selbst gleich zu dem heidnischen Cornelius (Act. 10, 29.), sondern spricht bei ihm auch freudig die Worte: „In Wahrheit erfahre ich, dafs Gott die Per-

son nicht ansiehet, sondern unter allerlei Volk, wer ihn fürchtet und Recht thut, der ist ihm annehmlich" (Act. 10, 34—35.). Dafs hier das δεκτὸς αὐτῷ ἐστι nur die Fähigkeit, Christ zu werden, nicht aber, wie man die Worte gemifsbraucht hat, die Fähigkeit, ohne Christum selig zu werden, bezeichnet, bedarf jetzt wohl kaum noch der Erwähnung (vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung der christlichen K. S. 65 ff.). Jene Überzeugung aber, dafs auch die Heiden Christen werden könnten, spricht Petrus später auf dem Apostelconcil frei und offen in den Worten aus: „Ihr Brüder, ihr wisset, dafs vor längerer Zeit Gott unter uns die Wahl getroffen, dafs durch meinen Mund **die Heiden** sollten das Wort des Evangeliums hören und glauben" (Act. 15, 7., vgl. v. 8—10.), wozu er zuletzt noch hinzufügt: „Durch die Gnade des Herrn Jesu Christi glauben wir gerettet zu werden, auf gleiche Weise **wie jene**" (v. 11.). Bemerkenswerth aber bleibt hier gewifs, wie Petrus erst längere Zeit nach Empfang des heiligen Geistes durch eine besondere Offenbarung, nämlich jene Vision, zu der vollen Überzeugung der Allgemeingültigkeit des Evangeliums geführt ward, woraus unzweifelhaft folgt, dafs der heilige Geist nicht wie mit Einem Schlage den Jüngern die volle Wahrheit gegeben, sondern nach des Erlösers Worten sie in alle Wahrheit geleitet (Joh. 16, 13.), d. i. sie erst allmählich zur vollen Erkenntnifs derselben geführt habe, wie denn das vom Herrn gewählte Wort: ὁδηγήσει, diefs auch klar und deutlich ausspricht.

Was nun jene beiden Hauptpunkte der Petrinischen Dogmatik betrifft, so hält es nicht schwer, nachzuweisen, wie Anfangs vorzugsweise die Auferstehung Christi beim Petrus der Angelpunkt seines ganzen Glaubens und Hoffens war. Gleich bei der Wahl eines neuen Apostels, zu der er auffordert, sagt er von denen, die er dazu vorschlägt: „Einer von diesen mufs Zeuge seiner (Christi) **Auferstehung** mit uns werden" (Act. 1, 22.). Die Bezeugung dieser Thatsache tritt hier offenbar als Hauptgeschäft

in den Vordergrund, wie sie denn nach Act. 4, 33. auch wirklich Anfangs von allen Aposteln als solches anerkannt ward, und Petrus wiederholt sein und seiner Mitapostel Zeugnifs gerade von diesem Ereignifs geltend macht (Act. 2, 32. 3, 15.). Er läfst es sich ferner angelegen sein, nachzuweisen, wie schon David diese Thatsache im Leben des Erlösers vorausgesehen und geweissagt habe (Act. 2, 25—32.), und da gerade sie als Werk Gottes selbst hervortritt, so folgert er daraus auch mit Zuversicht die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters und seine Verherrlichung bei Gott (Act. 2, 33. 36. 5, 31., vgl. c. 3, 15. 5, 30. 10, 40—42.), so dafs durch den erhöheten Christus das Wunder der Heilung geschehen, das er verrichtet (Act. 4, 10.), und selbst die Sündenvergebung für Israel nun gewifs sei. In Bezug auf diesen letztern Punkt erklärt er ausdrücklich: „Diesen (Christum) hat Gott als Führer und Heiland **erhöhet zu seiner Rechten, um Israel Bufse und Sündenvergebung zu verleihen**" (*δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*) (Act. 5, 31.). Und vor Cornelius sagt er, nachdem er die Auferstehung und Erhöhung Christi bezeugt hat (Act. 10, 40—42.): „Von diesem zeugen alle Propheten, dafs Jeder, der an ihn glaube, Sündenvergebung empfange **durch seinen Namen**" (v. 43.). Wie nun aber die Sündenvergebung im Causalnexus stehe mit der Auferstehung und Verherrlichung Christi, ist in dieser früheren Zeit der Petrinischen Wirksamkeit noch nirgends näher bezeichnet. Nur soviel möchte aus der ersten der beiden angeführten Stellen hervorgehen, dafs die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters, also die ihm vom Vater verliehene himmlische Macht, sowie sein Richteramt über Lebendige und Todte (Act. 10, 42.), den Petrus auch nicht zweifeln liefs, dafs Christus die Macht der Sündenvergebung, d. i. die Macht der Freisprechung und der Verdammung, habe; daher er auch sagt: „Durch die **Gnade** des Herrn Jesu Christi glauben wir gerettet zu werden" (Act. 15, 11.). Die Paulinische Ansicht, dafs Christus um unserer Sünden willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket sei (Röm. 4, 25.), ist hier

noch nicht zu finden, da diese nähere Entwickelung der Versöhnungslehre in dieser früheren Zeit noch gar nicht vorkommt und auch in der Apostelgeschichte nirgends angedeutet ist. Wohl aber schreibt Petrus der Auferstehung selbst die Kraft des *σώζειν* zu; denn er sagt in seinem ersten Briefe, dafs die Taufe uns jetzt **rette durch die Auferstehung Jesu Christi** (1 Petr. 3, 21.). Wie er diefs aber meint, zeigt schon die Bemerkung in der Apostelgeschichte, dafs er und Johannes im Tempel **an Jesu die Auferstehung von den Todten** verkündigten (Act. 4, 2.), und dafs er in seinem ersten Briefe gleich Anfangs bezeugt, Gott habe nach seiner grofsen Barmherzigkeit uns wiedergeboren zu **einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten** (1 Petr. 1, 3.). An dieser letztern ward nämlich sichtbar, was mit den Todten einst geschehen, und was Gott durch Christus an ihnen thun werde. Auferstehung von den Todten und Theilnahme an dem Reiche Christi, das ist die Rettung oder das Heil, das alle Gläubigen einst finden sollen. Diese Hoffnung zieht sich daher durch die Petrinischen Briefe wie ein leuchtender Faden hin. Sie ist der Grundton, der in der Seele des Petrus fortklingt. Die Christen sind ihm nun Fremdlinge und Pilger auf Erden (1 Petr. 1, 1. 2, 11.), ihr Leben ist eine Wallfahrt (1 Petr. 1, 17.); sie sind von Gott auserwählt (1 Petr. 1, 2.), Gott hat sie berufen (1 Petr. 1, 15.), sie sind Gottes Volk und Begnadigte (1 Petr. 2, 10.); denn sie sind Miterben der Gnade des Lebens (1 Petr. 3, 7.), weil Gott sie berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit (1 Petr. 5, 10.); ihnen sind die gröfsten und köstlichsten Verheifsungen geschenkt, auf dafs sie dadurch der göttlichen Natur theilhaftig werden, wenn sie dadurch der in der Welt durch Lust herrschenden Verderbnifs entfliehen (2 Petr. 1, 4.). Diese selige Hoffnung ist nun allerdings beim Petrus nicht blofs auf die Auferstehung Christi, sondern zugleich auch auf seinen Erlösungstod gegründet; denn sein rasches, feuriges Wesen, das jene Hoffnung zuerst und vor Allem er-

griff, verhinderte ihn doch nicht, bei ruhigerem und gründlicherem Erwägen und Durchdenken der Heilswahrheiten auch dem Tode Christi die ihm gebührende, hohe Bedeutung zu geben. Nur ist hierin die Tiefe und Gründlichkeit der Entwickelung, wie bei Paulus, bei ihm nicht zu finden. Anfangs berührt er den Tod Christi selbst gar nicht näher, sondern verlangt von seinen Zuhörern nur: „Thuet Bufse und lasse sich ein Jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden" (Act. 2, 38.). Ebenso spricht er: „Thuet Bufse und bekehret euch, dafs eure Sünden ausgetilget werden" (Act. 3, 19.). Und obwohl er noch an andern Stellen die Sündenvergebung erwähnt (Act. 5, 31. 10, 43.; s. oben), auch die Leiden Christi als von Gott durch den Mund aller seiner Propheten vorausverkündigt (Act. 3, 18., vgl. c. 4, 28.), den Tod Christi aber als nach Gottes bestimmtem Rathschlufs und Vorsehung erfolgt bezeichnet (Act. 2, 23.): so sagt er doch nirgends, dafs gerade durch den Tod Christi die Sündenvergebung erfolge. Es mufs diefs aber gerade um so bedeutsamer erscheinen, da die Zuhörer des Petrus unmöglich von selbst und ohne weitere Hinweisung die Bedeutung des Todes Jesu verstehen konnten, auch die Kürze in dem Bericht des Lucas nicht als Erklärungsgrund angeführt werden kann, wefshalb von der Bedeutung des Todes Christi nichts weiter gesagt sei; denn gerade die Reden des Petrus giebt Lucas in solcher Ausführlichkeit, dafs man ihm unmöglich aufbürden kann, er habe wesentliche Punkte darin ausgelassen. Anders dagegen erscheint die Sache später in seinem ersten Briefe. Hier kommt er häufiger gerade auf den Zweck des Todes Christi zurück, und man erkennt deutlich, dafs er ihm eine doppelte Kraft zuschreibt, ein Mal die Gewifsheit der Sündentilgung und sodann die treibende Macht zur Heiligung des Sinnes und Wandels. Wohl ist Beides im Grunde Eins, denn das Zweite folgt aus dem Erstern; allein Beides wird doch vom Petrus besonders hervorgehoben. In Bezug auf das Erstere springt aber gleich

in die Augen, dafs auch vom Petrus keine Genugthuung im alt-orthodoxen Sinne gelehrt wird, ja dafs er bei Weitem noch nicht so scharf, wie Paulus, das Dogma von der Erlösung fixirt. Er gebraucht, wo er ein Sterben Christi für uns lehrt, nur die Präpositionen *ὑπέρ* und *περί*, nicht aber das viel bestimmtere, die eigentliche Stellvertretung ausdrückende *ἀντί*, und doch hätte er gewifs dieses vorgezogen, wenn er selbst eine so bestimmte Stellvertretungstheorie im Sinne gehabt hätte. Er spricht aber zunächst im Allgemeinen: „Christus hat ja **für euch** gelitten" (*ὑπὲρ ὑμῶν*) (1 Petr. 2, 21.); „Christus hat im Fleisch **für uns** gelitten" (*ὑπὲρ ἡμῶν*) (1 Petr. 4, 1.); „denn auch Christus litt Ein Mal **um der Sünden willen** (*περὶ ἁμαρτιῶν*), ein Gerechter **für Ungerechte**" (*ὑπὲρ ἀδίκων*) (1 Petr. 3, 18.). Hier aber wird schon näher der Zweck hinzugefügt: „auf dafs er uns Gott zuführete" (*ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ*), so dafs also hier offenbar der Tod Christi nicht als auf Gott, sondern als auf unsere Herzen einwirkend dargestellt wird, gerade wie der Erlöser selbst seinen Tod fafste (s. S. 385 — 393.). Bestimmter aber bezeichnet er denselben als ein Opfer, dessen Blut uns heilige; denn er sagt seinen Lesern, dafs sie auserwählt wären nach dem Rathschlusse Gottes in Heiligung des Geistes zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi (*εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*) (1 Petr. 1, 2.). Hiernach soll das Blut Christi immerdar die Christen reinigen von ihren Sünden; denn die Stellung der Worte am Ende bezeichnet nicht die erste Vergebung der Sünden bei der Bekehrung zu Christo, sondern die im Glauben an ihn immerdar gewisse Gnade Gottes. Zweierlei aber ist durch jene bildliche Ausdrucksweise gewifs, ein Mal die Vergleichung des Todes Christi mit einem Reinigungsopfer und sodann die Behauptung der fortgehenden Sündenvergebung in Christo. Dieselbe Vergleichung mit einem Opfer liegt unstreitig in den Worten: „Ihr seid erlöst mit dem theuren Blute Christi als eines unbefleckten und fehllosen Lammes" (*ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου* (1 Petr.

1, 18—19.). Ein Lamm aber war nicht ein Sühn-, sondern ein Reinigungsopfer (s. Meyer, Commentar zu Joh. S. 31., *Gabler, Meletemata in Io.* 1, 29. *Ien.* 1808—1811. II.), und gerade diefs pafst zu dem Folgenden; denn dafs diese Vergleichung mit dem Opfer eines Lammes hier nicht den Sinn haben kann, als sei Gottes Gerechtigkeit dadurch befriedigt, zeigt die Zusammenstellung des *ἐλυτρώθητε* mit dem *ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου* (v. 18.), wodurch klar wird, wovon das Opfer uns losgekauft hat: es ist nicht die göttliche Strafgerechtigkeit, wohl aber der eitle, den Lüsten dieser Welt hingegebene Wandel und das sichere daraus folgende Verderben, so dafs auch hier eine Übereinstimmung mit der Lehre Christi (Matth. 20, 28.) sichtbar wird (s. oben). Stärker aber drückt die Gewifsheit der Sündenvergebung die so oft als Beweis für die orthodoxe Lehre angeführte und sie dennoch keineswegs enthaltende Stelle aus: „Der (Christus) unsere Sünden selbst an seinem Leibe an's Holz trug (*ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον*), damit wir, den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben; durch dessen Wunden ihr geheilet seid" (1 Petr. 2, 24.). Hier hat die unrichtige Übersetzung Luther's: auf dem Holz, für: auf das Holz (*ἐπὶ τὸ ξύλον*), der falschen Ansicht, als habe Christus am Kreuze die ganze Sündenlast der Menschheit, d. i. ihre Strafen, an seinem Leibe getragen und ausgehalten, wesentlichen Vorschub geleistet. Denn das Bildliche der ganzen Redeweise ging durch jenen Dativ verloren. Nicht auf dem Holze, d. i. während Christus am Kreuze hing, hat er die Sündenstrafen ausgehalten, sondern hingetragen auf das Holz, d. i. auf das Kreuz, hat er die Sünden, so dafs, wie sein Leib am Kreuze getödtet ward, auch die Sünden mit demselben getödtet, d. i. vernichtet und aufgehoben sind. Die Gewifsheit also, dafs die Sünden durch ihn hinweggenommen (*ἀνήνεγκεν*), d. i. ihre Strafen nicht mehr zu fürchten sind, kann nicht stärker ausgedrückt werden; denn an seinem Leibe hat er sie hingetragen, d. i. wie sein Leib angeheftet ward an das Kreuz, so gleichsam an und

mit dem Leibe zugleich auch die Sünden, so dafs wir ihrer völlig los und ledig, von ihnen völlig frei sind. Wohl ist der Zusatz: durch dessen Wunden (eigentlich Blutstrieme, μώλωπι) ihr geheilt seid, aus Jes. 53, 5. entnommen, wie auch das Tragen der Sünden an das וַעֲוֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל in Jes. 53, 11. erinnert; allein wenn auch in des Petrus Seele der Grundgedanke jenes 53. Capitels des Jesaias feststand, dafs nämlich der Schuldlose für die Schuldigen gelitten, so ist doch nirgends von ihm urgirt oder auch nur angedeutet, dafs die göttliche Strafgerechtigkeit diese Genugthuung verlangt habe. Die Gewifsheit, durch Christus von der Sünde und ihrer Strafe überhaupt frei zu sein, war ihm offenbar Hauptsache; daher auch die ethische Anwendung, nun auch der Sünde abzusterben und der Gerechtigkeit zu leben. Aus demselben Grunde nennt er auch die Christen Freie, denn sie sind nicht blofs von dem mosaischen Gesetze, sondern auch von der Strafe, die auf die Übertretung des Gesetzes gesetzt ist, frei. Er fügt aber auch gleich hinzu, dafs sie die Freiheit nicht zum Deckel der Bosheit haben, sondern als Knechte Gottes leben sollen (1 Petr. 2, 16.). Gerade diese sittliche Folge der Erlösung macht er durch seinen ganzen ersten Brief hindurch geltend; denn er enthält die ernstesten und dringendsten Ermahnungen zu einem christlichen Wandel, und wo er den Tod Christi erwähnt, weist er immer auch auf die aus ihm folgende innere Verpflichtung hin, nun auch ein heiliges Leben zu führen. Weil seine Leser nicht mit vergänglichem Silber oder Gold, sondern mit dem theuren Blute Christi erlöst sind, so sollen sie die Zeit ihrer Wallfahrt wandeln in Furcht und ihre Seelen heiligen im Gehorsam gegen die Wahrheit (1 Petr. 1, 17. 22.). Weil Christus unsere Sünden an das Holz getragen, sollen wir der Sünde absterben und der Gerechtigkeit leben (1 Petr. 2, 24.). Weil Christus im Fleische für uns gelitten, sollen auch wir uns wappnen mit demselben Sinne (1 Petr. 4, 1.). Weil Christus, der Gerechte, für die Ungerechten gelitten, sollen wir, wenn es Gottes Wille

ist, um Gutesthuns willen, nicht um Übelthuns willen leiden (1 Petr. 3, 17.). Der Beweggrund zu dem Allen liegt also in dem Tode Christi; Petrus stellt ihn mit als zu diesem Zwecke übernommen dar (*ἵνα*, 1 Petr. 2, 24. 3, 18.); die dankbare Liebe dafür ist das stärkste Motiv. Fragen wir aber bei dieser Überzeugung des Petrus von dem Werke Christi, was daraus für seine Ansicht von der Person Christi folge, so liegt vor Augen, dafs er auch hiernach ein weit über die Menschheit erhabenes Wesen in ihm sah; denn der Tod eines blofsen Menschen konnte ihm jene Bedeutung unmöglich haben, sowie seine ganze Hoffnung auf Heil und Seligkeit sich nimmermehr auf einen blofsen Menschen gründen konnte.

3) Zu demselben Resultate führt uns das, was Petrus unter dem Glauben an Christum versteht. Er bezieht denselben noch nicht, wie Paulus, vorzugsweise auf den Erlösungstod, sondern auf die Hoheit und Göttlichkeit Christi überhaupt und schliefst sich auch hierin genau der Lehre des Erlösers selbst an. Die Entwickelung und Entfaltung des Glaubens, sowie seine Concentration auf die eine grofse Thatsache, durch die nach Paulus die Versöhnung vollbracht ist, findet sich bei ihm noch nicht. Der Glaube ist bei ihm noch die unmittelbare, innige Überzeugung von der göttlichen Hoheit und Macht Christi und das daraus folgende volle Vertrauen des Herzens zu ihm als dem alleinigen Retter und Seligmacher. Dafs aber nach ihm völlige Gewifsheit des Herzens, d. i. unzweifelhafte Überzeugung von der göttlichen Hoheit Christi zu der *πίστις* gehört, ja die eigentliche Grundlage derselben bildet, zeigen gleich in seiner ersten Rede die Worte: „**Mit Gewifsheit** nun erkenne (*ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω*) das ganze Haus Israel, dafs zum Herrn ihn und Christus Gott gemacht hat, diesen Jesum, den ihr gekreuzigt habt" (Act. 2, 36.). Dafs aber von ihm zugleich volles Vertrauen zu Christo mit der *πίστις* gemeint sei, ersieht man aus den Worten, die er aus Jes. 28, 16. auf den Erlöser anwendet, und wonach er ihn einen auserwählten, herrlichen Grundstein nennt und also fort-

führt: „Wer auf ihn **vertrauet** (ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ), wird nicht zu Schanden" (1 Petr. 2, 6.). Beides aber, die gewisse Überzeugung und das Vertrauen, darf nach ihm in keinem Augenblick des Lebens wanken; das erst ist die Bewährung der πίστις; denn er sagt, daſs seine Leser eine kleine Zeit, wenn's sein soll, durch mancherlei Versuchungen betrübt werden, „auf daſs die Bewährung ihres Glaubens (τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως) viel köstlicher erfunden werde, als das vergängliche, doch durch Feuer bewährte Gold" (1 Petr. 1, 7.). Die Richtung der πίστις auf den Erlöser aber drückt er wiederholt aus durch: πιστεύειν εἰς αὐτόν (Act. 10, 43. 1 Petr. 1, 8.), πιστεύειν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν (Act. 11, 17.), πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ (1 Petr. 2, 6., vgl. v. 7.), πίστις τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ (Act. 3, 16., vgl. Act. 2, 38.), und sie ist ihm ganz besonders das Vertrauen zu der Gnade Christi (διὰ χάριτος κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ πιστεύομεν σωθῆναι) (Act. 15, 11.). Da aber das Evangelium diese Gnade verkündigt, so spricht er auch von einem ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι (Act. 15, 7.) und einem ἀπειθεῖν τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ (1 Petr. 4, 17.), sowie von einem πιστεύειν und ἀπειθεῖν τῷ Χριστῷ (1 Petr. 2, 7.). Weil aber ferner Gott selbst den Erlöser gesandt und zum Herrn und Christus gemacht hat, so ist ihm der Glaube an Christus gleichbedeutend mit einem Gehorsamsein gegen Gott, πειθαρχεῖν τῷ θεῷ; und da endlich durch Christi Tod und Auferstehung wir Gott selbst in vollem Vertrauen zugeführt werden (1 Petr. 3, 18.), so spricht er auch von einem πιστεύειν εἰς θεόν durch Christus (δι' αὐτοῦ) (1 Petr. 1, 21.). Das Ziel nun dieses Glaubens ist auch nach ihm, ganz wie Christus selbst es gelehrt hat, Heil und Seligkeit (σωτηρία). Denn er sagt seinen Lesern, daſs sie durch Gottes Macht **mittelst des Glaubens** (διὰ πίστεως) erhalten werden zur Seligkeit (εἰς σωτηρίαν) (1 Petr. 1, 5.), daſs sie einst davontragen werden das Ziel **ihres Glaubens**, Seelen-Seligkeit (σωτηρίαν ψυχῶν) (1 Petr. 1, 9.), und daſs ih-

nen, **die da glauben**, die Herrlichkeit (ἡ τιμή) sei (1 Petr. 2, 7.). Darum nennt er den Glauben endlich ἰσότιμον (2 Petr. 1, 1.), weil er einst gleiche Ehre und Würde (τιμή und δόξα) allen Gläubigen verschafft, oder weil er von Allen gleich herrlich und köstlich erfunden wird. Dabei aber verkennt Petrus keineswegs die sittliche Kraft, die in dem Glauben liegt, ja hebt diese recht stark hervor. Denn er sagt von den durch ihn bekehrten Heiden, daſs Gott ihre Herzen durch den **Glauben** gereinigt habe (τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν) (Act. 15, 9.), ferner, daſs Christus einen Jeglichen von seiner Bosheit abkehre (Act. 3, 26.), daſs seine Leser dem Teufel fest widerstehen sollen **im Glauben** (1 Petr. 5, 9.), daſs sie **in ihrem Glauben** die Tugend erweisen sollen, und in der Tugend die Erkenntniſs, und in der Erkenntniſs die Mäſsigung, und in der Mäſsigung die Standhaftigkeit, und in der Standhaftigkeit die Gottseligkeit, und in der Gottseligkeit die Bruderliebe, und in der Bruderliebe die Menschenliebe (2 Petr. 1, 5—7.). Erst wenn diese Tugenden in ihnen vorhanden und reichlich vorhanden sind und sich mehren (ταῦτα ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα), werden sie dadurch als nicht müſsig und unfruchtbar für die Erkenntniſs Christi, d. i. in Beziehung auf sie, dargestellt (2 Petr. 1, 8.). Hieraus erhellt zur Genüge, wie Petrus nur den lebendigen und thätigen Glauben kannte und ihm die zu allen Tugenden treibende Kraft zuschrieb. Ein solcher Glaube aber, das leuchtet ein, kann nicht der Glaube an einen Menschen und seine Lehre sein; er hat zur sicheren Voraussetzung die höhere, göttliche Macht und Persönlichkeit dessen, auf den ein so unbedingtes Vertrauen gesetzt, und von dem so viel über alle irdische Herrlichkeit Hinausliegendes gehofft wird. Nur der Glaube an eine solche Persönlichkeit kann die Macht auf das Herz ausüben, von der der Apostel erfüllt ist.

4) Fragen wir nun aber auch, welchen Einfluſs die jüdisch-messianische Erwartung auf die Vorstellung

des Petrus von der Person und dem Werke Christi ausgeübt hat, so finden wir gerade bei ihm diesen Einfluſs besonders stark hervortretend, und der Umstand, daſs er vorzugsweise der *ἀπόστολος τῆς περιτομῆς* wurde, mag gerade hierin mit seinen Grund haben. Wir haben jedoch hierbei wohl zu unterscheiden, was Petrus nach dem Vorgange des Erlösers selbst aus der messianischen Hoffnung seines Volkes wirklich als göttliche Wahrheit hervorhebt und geltend macht, und was er, selbst noch jener Hoffnung zugethan, als seine noch zu erfüllende Erwartung ausspricht. Gerade diese letztere ist in ihrer jüdischen Färbung so unverkennbar, und die entscheidende Thatsache, daſs sie gerade so, wie sie Petrus ausspricht, nicht in Erfüllung gegangen ist, zeugt so laut für ihren menschlichen Ursprung, daſs jeder Unbefangene denselben anerkennen wird. Achten wir jedoch zunächst auf jenen ersteren Punkt!

Petrus ist zunächst auf's Innigste durchdrungen von der Überzeugung, daſs im A. T. die Erscheinung, wie das Leben und Schicksal des Erlösers, von dem göttlichen Geiste vorherverkündigt sei. Darum sagt er, daſs Gott davon durch den Mund aller seiner heiligen Propheten von Alters her geredet habe (Act. 3, 21.), daſs er durch den Mund aller seiner Propheten vorausverkündigt habe, daſs Christus leiden müsse (v. 18.), daſs alle Propheten von Samuel und den folgenden an, so viele geredet, diese Tage verkündigt hätten (v. 24.). Und wie er sich dieſs denkt, giebt er in seinen Briefen genau an. In den Propheten wohnte der Geist Christi (*τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ*), und dieser bezeugte die Christo bevorstehenden Leiden und die darauf folgende Herrlichkeit voraus (*προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας*) (1 Petr. 1, 11.). Die Propheten selbst aber suchten und forschten vergebens, auf welche und welcherlei Zeit der Geist in ihnen hindeute (v. 11.); sie kannten das Heil nicht, das Gott den Christen bereitet hatte, und in das selbst Engel zu blicken verlangen (v. 10. u. 12.). Denn obwohl niemals eine Weissagung aus menschlicher Willkür gegeben

ist, und die heiligen Menschen geredet haben, getrieben von dem heiligen Geiste (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι), so ist doch keine Weissagung der Schrift Sache eigener Auflösung (ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται) (2 Petr. 1, 20—21.). Diese Worte, aus dem Vorangehenden klar, bezeugen, daſs nach der Überzeugung des Petrus der Geist Gottes in den Schriften des A. T. redet, ohne daſs die Verfasser selbst den Sinn der Weissagung immer verstehen und auslegen konnten. Gegen diese Erklärung des Petrus streitet keineswegs, was er vom David sagt, daſs nämlich dieser voraussehend geredet habe (προϊδὼν ἐλάλησε) von der Auferstehung Christi (Act. 2, 31.); denn kurz vorher giebt er in dem Participium εἰδὼς (v. 30.) den Grund an, warum David in diesem Falle voraussehen konnte; denn er sagt: „Da er wuſste, daſs Gott ihm mit einem Eide geschworen, aus der Frucht seiner Lenden Einen zu setzen auf seinen Thron." Aus diesem Grunde konnte er also schon an jenen Nachkommen denken, wuſste schon von ihm. Nach jenem Grundsatze nun verfährt Petrus, wie der Erlöser selbst, überall in seinen Citaten aus dem A. T. Die Worte, die er anführt, haben in ihrem ursprünglichen Sinne, d. i. in dem von den Verfassern ihnen gegebenen Sinne, überall eine andere Bedeutung; Petrus aber sieht in ihnen eine vom Geiste Gottes darin niedergelegte Hinweisung und Weissagung auf Christus. So sagt er daher von dem Schicksal des Judas: „Es muſste erfüllt werden jenes Wort der Schrift, welches der heilige Geist vorausgesagt hat durch David's Mund über Judas" (Act. 1, 16.). Da nun Petrus in seinen Reden zu Juden spricht, und auch seine Briefe mit an Judenchristen gerichtet sind, so findet sich bei ihm überall eine groſse Menge alttestamentlicher Citate, bei denen die Anwendung und Beziehung auf Christus von dem ursprünglichen Sinne der Worte meist sehr verschieden ist, die jedoch nach dem oben ausgesprochenen Grundsatze des Petrus ihre Erklärung und Rechtfertigung findet. Sie alle hier anzuführen und bei jeder einzelnen Stelle die eben ausgesprochene Behauptung nachzuweisen, würde offenbar zu weit

führen *). Nur auf Eins möchten wir aufmerksam machen, dafs nämlich auch die Petrinische Idee des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen (1 Petr. 2, 5. 9.) eine Verheifsung ist, die Petrus aus dem A. T. (2 Mos. 19, 5—6. Jes. 61, 6.) entnimmt und als jetzt in Erfüllung gegangen darstellt. Denn in jener ersteren Stelle heifst es von Israel am Sinai: „Ihr sollt mein Eigenthum sein aus allen Völkern; ihr sollt mir ein Priester-Königreich sein und ein heiliges Volk," und in der zweiten Stelle wird den Israeliten im Exil im Gegensatz zu den Fremden, die ihnen einst dienen sollen, geweissagt: „Ihr aber heifset Priester Jehova's, Diener unseres Gottes nennet man euch."

*) Folgende Übersicht über die von Petrus angeführten Stellen des A. T. mag jedoch hier Platz finden: Ps. 69, 26. u. Ps. 109, 8., auf Judas angewandt, Act. 1, 20. — Joel 3, 1—5., auf die Ausgiefsung des heiligen Geistes bezogen, Act. 2, 16—21. — Ps. 16, 8—11., auf die Auferstehung Christi gedeutet, Act. 2, 25—28. — 2 Sam. 7, 12., auf Christi Davidische Abkunft und Königthum, Act. 2, 30. — Ps. 110, 1., auf die Erhöhung Christi, Act. 2, 34—35. — 5 Mos. 18, 15. 19., auf Christi Prophetenamt, Act. 3, 22—23. — 1 Mos. 12, 3. 18, 18., der Segen Abraham's, auf Christus bezogen, Act. 3, 25. — Ps. 118, 22., auf Christus, als Eckstein, Act. 4, 11. und 1 Petr. 2, 7. — Jes. 28, 16., auf Christus, als Grundstein, 1 Petr. 2, 6. — Jes. 8, 14., auf Christus, als Stein des Anstofses und Strauchelns, 1 Petr. 2, 8. — Jes. 40, 6 ff., auf die ewige Wahrheit des Evangeliums, 1 Petr. 1, 24—25. — Ps. 34, 9. von der Güte Gottes, auf Christus bezogen, 1 Petr. 2, 3. — Aufserdem finden sich noch folgende Anführungen aus dem A. T.: Jes. 8, 12. 13. von der Heilighaltung Gottes im Herzen, 1 Petr. 3, 15. — Prov. 10, 12. von der Liebe, die der Sünden Menge deckt, 1 Petr. 4, 8. — Prov. 11, 31. von dem Gottlosen und Sünder, 1 Petr. 4, 18. — 3 Mos. 19, 2. von der Heiligung, da Gott heilig sei, 1 Petr. 1, 16. — Ps. 34, 13—17. von dem Behüten der Zunge, 1 Petr. 3, 10—12. — Bei vielen dieser Stellen ist gar nicht ein Mal angegeben, dafs sie Citate aus dem A. T. sind, wie er denn z. B. auch 1 Petr. 2, 24. gar nicht weiter andeutet, dafs er Jes. 53, 5. u. 11. hier anwendet. Diese ungesuchte, aus dem A. T. entnommene Redeweise mufste ihn gleichfalls vorzugsweise den Judenchristen als Apostel empfehlen.

Achten wir jedoch nun auf die Erwartung des Petrus von den letzten Dingen, die er nach der jüdisch-messianischen Ansicht seiner Zeit noch theilte, so finden wir, wie er die Aussprüche des Erlösers über seine Wiederkunft wörtlich gefaſst hatte und diese daher als sehr bald erfolgend sich dachte. Sein Wort: „**Das Ende aller Dinge ist nahe**" (*πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικε*) (1 Petr. 4, 7.), läſst keine andere Deutung zu. „**Die Zeit ist da,** daſs das Gericht beim Hause Gottes anfange" (1 Petr. 4, 17.), bestätigt jene Erwartung. So ist ihm denn auch Christus erschienen **in der letzten Zeit** (*ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων*) (1 Petr. 1, 20.); er ist in den Himmel aufgenommen (*ἀνελήφθη*) (Act. 1, 22.); aber der Himmel hat ihn nur aufgenommen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge (*ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων*) (Act. 3, 21.), und diese ist nach dem Obigen nahe. Es giebt eine Unterwelt; denn Christus ist **nicht in der Unterwelt gelassen worden** (*οὐ κατελείφθη εἰς ᾅδου*) (Act. 2, 31.), sondern, lebendig erhalten dem Geiste nach, hat er den **Geistern im Gefängniſs** gepredigt (*τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν*) (1 Petr. 3, 19.) und **den Todten das Evangelium verkündigt** (*καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη*) (1 Petr. 4, 6.). Bei dem nun nahen Ende aller Dinge ist die Wiederkunft (*παρουσία*) (2 Petr. 1, 16.) und Offenbarung (*ἀποκάλυψις*) (1 Petr. 1, 7. 4, 13.) Jesu Christi nicht mehr fern; denn **die Seligkeit** (*σωτηρία*) **ist bereit** (*ἑτοίμη*), in letzter Zeit (*ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*) geoffenbart zu werden (1 Petr. 1, 5.). Auf diese **bei der Erscheinung Jesu Christi ihnen widerfahrende Gnade** (*εἰς τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ*) sollen daher die Christen ihre ganze Hoffnung setzen (1 Petr. 1, 13.); alsdann wird **bei der Erscheinung Christi** ihr Glaube viel köstlicher erfunden werden, als das vergängliche, doch durch Feuer bewährte Gold (1 Petr. 1, 7.), und sie werden, wenn der Erzhirte **erscheint** (*φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποιμένος*), die unverwelkliche Krone der Ehre davontragen (1 Petr. 5, 4.) und bei **der Offenbarung**

seiner Herrlichkeit sich freuen und frohlocken (1 Petr. 4, 13.); denn da das Ende aller Dinge nahe ist, so werden die Menschen insgesammt Rechenschaft geben müssen dem, **der in Bereitschaft stehet** (*τῷ ἑτοίμως ἔχοντι*), zu richten die Lebendigen und die Todten (1 Petr. 4, 5. Act. 10, 42.), und in dessen ewiges Reich nur den Seinen der Eingang verstattet wird (2 Petr. 1, 11.). Von dem Tage des Herrn selbst aber sagt er nach Joel: „Die Sonne wandelt sich in Dunkel und der Mond in Blut, bevor der Tag des Herrn kommt, der grofse und herrliche. Und es wird geschehen, wer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden" (Act. 2, 20—21., vgl. Joel 3, 1—5.). Darum ermahnt er, Bufse zu thun, damit Zeiten der Erquickung kommen vom Angesichte des Herrn (Act. 3, 19—20.). Diese Erquickung (*ἀνάψυξις*) aber ist nach Allem die bei der Erscheinung Christi den Seinen widerfahrende Gnade, die er als *κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον* bezeichnet, und die jetzt noch **im Himmel aufbewahrt wird** (*τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς*), die aber **bereit ist, geoffenbart zu werden in der letzten Zeit** (*ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*) (1 Petr. 1, 4. 5.). Nach diesem Allen ist klar, dafs Petrus die Wiedererscheinung Christi zum Gericht und die dann für die Seinen beginnende Seligkeit in unmittelbare Verbindung setzte, so dafs die letztere erst dann erfolge, wenn Christus hier auf Erden wiedererscheine. Bis dahin war für die Todten der Hades oder die Unterwelt der Aufenthalt. Da aber Christi Wiederkunft bald von ihm erwartet wurde, so dachte er für die meisten noch lebenden Christen diesen Übergang zur Seligkeit als ganz nahe bevorstehend, während die bereits Gestorbenen dann aus der Unterwelt zum Gericht auferstehen würden, da Christus dann über Lebendige und Todte Gericht halten sollte. Ist nun hierin auch die jüdische Erwartung, wie wir sie oben kennen gelernt haben, unverkennbar, sofern für die Ankunft des Messias nur die Wiederkunft Christi gesetzt ist, wiewohl auch diese nur mit den Worten *παρουσία*, Ankunft, und *ἀποκάλυψις*, Erscheinung,

Offenbarung, bezeichnet ist: so liegt doch durch Wirkung des göttlichen Geistes auch in dieser jüdisch-messianischen Vorstellung und Erwartung die christliche Wahrheit, wie in einer zeitlichen Hülle, eingeschlossen, und Gott liefs dieselbe gewifs gerade mit darum in dieser Hülle erscheinen, damit die jüdischen Zeitgenossen des Apostels sie um so eher fassen und in sich aufnehmen konnten. Als Wahrheit aber giebt sich auch hier zu erkennen: das Gericht durch Christus, das einstige Ende aller Dinge, die Rettung der auch vor Christus Verstorbenen durch ihn, die Seligkeit mit und bei Christo in seinem ewigen Reich (s. Unsterblichkeitslehre, über die Lehre des Petrus, S. 91—102.).

Blicken wir nun zum Schlufs noch auf die beiden letzten Capitel des zweiten Briefs Petri, die nach unbefangener Würdigung ihrer Eigenthümlichkeit wohl einen andern Verfasser haben, so ist hier, da vorzugsweise von falschen Lehrern und Spöttern die Rede ist, weniger Veranlassung, über die Person Christi selbst zu reden. Doch auch hier wird derselbe *κύριος* und *σωτήρ* (2 Petr. 2, 20. 3, 2. 18.), auch *δεσπότης* (c. 2, 1.) genannt, und ihm die Ehre (*δόξα*) nun und in ewige Zeiten (*νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος*) zugesprochen (2 Petr. 3, 18.). Die von ihm verkündete Wahrheit wird als *ὁδὸς τῆς ἀληθείας* (c. 2, 2.) und *ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης* (c. 2, 21.) bezeichnet, und die Bedeutung seines Werkes, namentlich seines Todes, durch die Worte: „der sie erkauft hat" (*τὸν ἀγοράσαντα αὐτούς*) (c. 2, 1.) angedeutet. Auch der Wunsch: „Wachset in der Gnade und Erkenntnifs unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi!" (c. 3, 18.), weist auf das Werk und die Macht des Erlösers hin. Von dem Glauben selbst wird nicht ausdrücklich gesprochen, wohl aber die Wirkung desselben erwähnt in den Worten: „Die den Befleckungen der Welt entflohen waren durch die Erkenntnifs des Herrn und Heilandes Jesu Christi" (c. 2, 20.). Überhaupt tritt anstatt der *πίστις* hier schon die *γνῶσις* und *ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος* auf, was ebenfalls auf eine spätere Zeit der Abfassung hinweist. Dasselbe mag geschlossen werden aus dem schon

vorhandenen Spott, dafs noch immer nicht die Wiederkunft Christi eingetreten sei (c. 3, 3—4.), worauf unser Verfasser ganz besonders im dritten Capitel antwortet. Hier wird nun von dem Ende aller Dinge und dem Gericht durch Christus geredet, und obwohl der Verfasser sagt, dafs Ein Tag beim Herrn wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie Ein Tag sind (c. 3, 8.), um den Verzug der Wiederkunft Christi zu erklären, und aufserdem noch dafür anführt, dafs der Herr nur Geduld habe, weil er nicht wolle, dafs Gewisse verloren gingen, sondern dafs Alle sich zur Bufse wendeten (c. 3, 9. 15.): so sieht er doch die Wiederkunft Christi als nicht mehr fern an; denn er sagt von den falschen Lehrern, dafs sie ein **schnelles Verderben** über sich herbeiführen werden (c. 2, 1.), dafs **längst schon ihr Gericht nicht säume**, und ihr Verderben nicht schlummere (c. 2, 3.). Er sieht ferner das Auftreten jener Spötter als Zeichen der nahen Ankunft Christi an; denn er sagt: „Vor allen Dingen wisset, dafs **in den letzten Tagen Spötter mit Spott kommen werden**" (c. 3, 3.); er ermahnt seine Leser zu einem heiligen Wandel und zum Fleifs, dafs sie unsträflich und fleckenlos erfunden würden vor ihm, nämlich dem Herrn bei seiner Ankunft (c. 3, 14. 11.); er spricht von der **Erwartung** und **Sehnsucht** nach der Ankunft dieses Tages Gottes (c. 3, 12.), so dafs dieselbe nicht blofs gebilligt, sondern selbst empfohlen erscheint, und sagt endlich warnend, dafs der Tag des Herrn kommen werde **wie ein Dieb in der Nacht** (c. 3, 10.). Diesen Tag bezeichnet er nun durch *ἡμέρα κρίσεως* (c. 3, 7. 2, 9.), *ἡμέρα τοῦ θεοῦ* (3, 12.), *ἡμέρα τοῦ κυρίου* (c. 3, 10.), *παρουσία αὐτοῦ* (sc. *Χριστοῦ*) (c. 3, 4.) und nennt ihn den Tag des **Untergangs** der gottlosen Menschen (c. 3, 7.), für welchen Tag des Gerichts Gott **auch die Engel, welche gesündigt, mit Ketten der Finsternifs** in die **Hölle verstofsen habe** (*ταρταρώσας*) **und dort zum Gericht aufbewahren** lasse (c. 2, 4.). Auch die **Ungerechten** bewahre Gott für diesen Tag des Ge-

richtes zur Strafe auf (c. 2, 9.). Diese, wie unvernünftige, sinnlose Thiere, zum Fang und Verderben geboren, würden dann in ihrem Verderben umkommen (c. 2, 12.) und so den Lohn ihrer Ungerechtigkeit davontragen (v. 13.). Ihnen sei **das Dunkel der Finsternifs in Ewigkeit aufbehalten** (c. 2, 17.); denn sie seien Knechte des Verderbens (c. 2, 19.). Diesen Tag des Gerichts beschreibt der Verfasser ferner nun als Tag des Weltendes überhaupt. Denn er sagt: „Der jetzige Himmel und die Erde sind durch sein (Gottes) Wort aufgespart und werden für's Feuer bewahrt auf den Tag des Gerichts (c. 3, 7.), an welchem die Himmel werden mit Krachen vergehen, die Elemente im Brande aufgelöst und die Erde und die Werke auf ihr verbrannt werden" (c. 3, 10., vgl. v. 11. u. 12.). „Danach aber," sagt er, „warten wir eines neuen Himmels und einer neuen Erde nach seiner Verheifsung, in welchen Gerechtigkeit wohnet" (c. 3, 13.). Hieraus ist klar, dafs unser Verfasser die Wiederkunft Christi schon viel specieller ausmalt. Auch für ihn giebt es noch einen **Tartarus** (c. 2, 4.), d. i. die Abtheilung im Hades oder der Unterwelt, wo die Bösen, auch die gefallenen Engel, zur Strafe aufbewahrt sind, und von wo sie zum Gericht vor Christus erscheinen müssen. Diefs Gericht nun sieht auch er noch als nahe bevorstehend an, und wir haben sonach auch hier ein sprechendes Zeugnifs, wie die jüdisch-messianische Erwartung auf Christus und sein Gericht übertragen war. Doch auch hierbei darf nicht verkannt werden, wie die oben bezeichnete christliche Wahrheit dessenungeachtet in der eigenthümlich jüdischen Hülle enthalten ist.

Fassen wir nun zuletzt noch ein Mal kurz zusammen, was wir als Lehre des Petrus von der Person Christi erkannt haben, so ist es diefs: 1) Petrus theilt vollkommen die Überzeugung von der menschlichen und göttlichen Natur Christi. 2) Tod und Auferstehung sind ihm die beiden Hauptmomente in dem Leben und dem Werke Christi. 3) Der Glaube

ist ihm noch im Allgemeinen die feste Überzeugung von der Hoheit und Macht Christi und das darauf sich gründende volle Vertrauen zu der σωτηρία durch ihn. 4) Der Geist Gottes hat das Leben und Werk Christi im A. T. vorausverkündigt, und die Wiederkunft Christi steht nahe bevor. Als charakteristisch aber zieht sich die durch Christi Auferstehung begründete Hoffnung durch alle seine Reden und Schriften hin, und die Citate aus dem A. T. machen das Fundament und den Kern seiner Beweisführung aus; denn er ist der ἀπόστολος τῆς περιτομῆς.

## §. 25.

## II. Johannes.

Wenn dieser Apostel des Herrn, wie allgemein anerkannt ist, sich ganz besonders durch ein weiches, tiefes Gefühl und lebendige, innere Anschauung auszeichnet: so erklärt diese Eigenthümlichkeit seines innersten Wesens, wie das Wort und Wesen seines Herrn und Meisters sich am tiefsten in sein Gemüth eingedrückt hatte; denn Eigenthümlichkeit und Charakter des Johannes sind der treueste Spiegel dessen, was der Erlöser selbst gewesen und als Eindruck auf die Herzen seiner Jünger hinterlassen hat. Weicht daher die Darstellung des Erlösers beim Johannes von der der drei Synoptiker in einzelnen Stücken ab, so ist zunächst auf jene Eigenthümlichkeit ein Gewicht zu legen, das noch bedeutend durch die Umstände, unter denen er schrieb, und durch die Absicht, in welcher er schrieb, verstärkt wird. Denn ein Mal schrieb derselbe nach allen Nachrichten des Alterthums erst in späterer Zeit, etwa 70—80 n. Chr., und konnte daher auf die bereits fixirte evangelische Überlieferung, wo es ihm nöthig schien, ergänzend und vervollständigend Rücksicht nehmen; sodann aber dachte er sich unter seinen Lesern offenbar gebildete und denkende Christen, denn nur für diese ist sein Evangelium verständlich, wie schon die Logosidee diefs bezeugt; endlich aber war es unverkennbar sein Hauptzweck, die göttliche Erhabenheit des Erlösers durch die aus seiner Erinnerung mitgetheilten Worte

und Thaten desselben über allen Zweifel zu erheben. Da er nun hierbei offenbar auf seine Zeitgenossen, namentlich in Kleinasien, wo er sein Evangelium schrieb, Rücksicht nahm und deſshalb die dort dem Christenthum oft feindselig entgegentretende philosophische Religionsansicht der gebildeten Juden dabei beachtete: so erklärt sich schon daraus seine mehr philosophisch reflectirende Darstellung. Auf die Logosidee aber, die er dabei benutzte, konnte er schon durch Worte und Äuſserungen des Erlösers selbst hingeleitet und aufmerksam gemacht sein. Denken wir uns nun dazu die Eigenthümlichkeit des Johanneischen Gemüthes, das in tiefer Innigkeit die Erhabenheit Christi nicht bloſs im Herzen trug, sondern gewiſs auch zum Gegenstand frommer und heiliger Betrachtung machte, so ist die Johanneische Darstellung Christi in ihrer sinnigen Tiefe vollkommen erklärbar. Während nämlich die Göttlichkeit der Person Christi bei Johannes durch die Benutzung der mehr philosophischen Idee des Logos unverkennbar in bestimmteren, klareren Umrissen hervortritt, faſst sein tiefes Gemüth zugleich den Kern und das Wesen des Christenthums, die aus dem Glauben stammende Liebe, mit einer solchen Innigkeit auf, daſs kein Apostel ihm darin gleichkommt, und er daher mit Recht als der *Apostel der Liebe* bezeichnet wird. Daraus ergiebt sich aber auch, wie der Glaube bei ihm auf der einen Seite die tiefste Überzeugung von der Göttlichkeit Christi und das volle, daraus entspringende Vertrauen zu ihm, auf der andern Seite aber auch die Kraft ist, welche die Alles überstrahlende und Alles in sich fassende Liebe zu Gott und den Brüdern hervorruft. Die Beziehung dieses Glaubens auf die eine groſse That Christi, seinen Tod am Kreuze, wird indessen bei ihm ebenso wenig, wie bei Petrus, noch besonders hervorgehoben und accentuirt, d. h. der Glaube daran wird nicht vorzugsweise noch von ihm gefordert und näher entwickelt, sondern da die Erlösung durch den Tod Christi ihm vollkommen entschieden und gewiſs ist, so ist ihm auch der Glaube daran mit inbegriffen in dem allgemeinen Glauben an das ganze Werk Christi, der dazu vom Vater gesandt ist, daſs wir durch ihn *leben* sollen. Diese Liebe

des Vaters, der den eigenen Sohn zu unserm Heile gesandt und dabei auch in den Tod gegeben, ist ihm der Nerv all seines Glaubens und Lebens; denn sie erzeugt im Herzen die heilige Gegenliebe zu Gott und mit ihr die wahrhaftige ζωή, in der alles Heil in Zeit und Ewigkeit enthalten ist. Diese tiefere Auffassung des ganzen Erlösungswerkes, wobei er Christi Sinn gewifs am treuesten wiedergegeben, unterscheidet ihn wesentlich vom Petrus, bei dem dieser innige Zusammenhang zwischen dem Glauben und der Liebe, als dem wahren, seligen Leben, bei Weitem nicht so offen und klar und mit solcher Innigkeit des Herzens hervortritt, als bei ihm. Die beiden Hauptpunkte also, worin wir in der Lehre des Johannes einen Unterschied von der des Petrus und zugleich einen Fortschritt bemerken, sind auf der einen Seite die festere Bestimmung und Fixirung der höheren Natur Christi, auf der anderen der innigere und klarere Zusammenhang des Glaubens mit der Liebe. Bei der jetzt folgenden Darstellung der Johanneischen Lehre im Einzelnen wird uns diefs besonders klar vor Augen treten. Die im Evangelium des Johannes vorkommenden Stellen, worin derselbe nicht Christi, sondern seine eigenen Worte über ihn giebt, sowie die drei uns von ihm erhaltenen Briefe sind die sicheren Quellen, aus denen wir des Johannes eigene Lehre schöpfen.

1) Fragen wir zunächst nach der Natur und dem Wesen, wie sie Johannes dem Erlöser zuschreibt, so ist es ohne Zweifel von hoher Wichtigkeit, dafs gerade Johannes, der die erhabenste Vorstellung von dem göttlichen Wesen, das in Christo Fleisch geworden, äufsert, dessenungeachtet die volle menschliche Natur in Christo festhält. Nicht blofs einen wirklich menschlichen Körper schreibt er ihm mit dem bekannten σὰρξ ἐγένετο (Joh. 1, 14.) zu und macht diefs den Irrlehrern gegenüber, die Christo einen Scheinkörper zuschrieben, in seinen Briefen nachdrücklich durch die Wiederholung der Worte: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (1 Joh. 4, 2. u. 3.) und ἐρχόμενον ἐν σαρκί (2 Joh. 7.), geltend, wobei er sich noch überdiefs auf seine eigene sinnliche Wahrnehmung, nämlich auf sein

ἀκούειν, ὁρᾶν, θεᾶσθαι, ja ψηλαφᾶν, d. i. mit den Händen betasten, beruft (1 Joh. 1, 1. 2. 3., vgl. Joh. 1, 14.), sondern er sieht zugleich auch in dem menschlichen Körper Christi eine wirklich menschliche Seele. Diefs erhellt theils aus der Bezeichnung seines Todes: Παρέδωκε τὸ πνεῦμα (Joh. 19, 30.), wonach er, wie jeder Mensch im Tode, den Geist aufgab, wefshalb er ihn auch τὸν τεθνηκότα nennt (Joh. 19, 33.), theils aus den Empfindungen des Herzens, die er ihm zuschreibt; denn er erwähnt von ihm ein ταραχθῆναι ἐν πνεύματι (Joh. 13, 21.), ein ἐμβριμᾶσθαι τῷ πνεύματι und ταράξαι ἑαυτόν (Joh. 11, 33. 38.), sowie ein δακρῦσαι (Joh. 11, 35.). Dafs aber nach des Johannes Überzeugung der Körper Christi, den er ausdrücklich auch τὸ σῶμα (Joh. 2, 21.), τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ nennt (Joh. 19, 38.), wie bei allen Menschen, auch auf den Geist eingewirkt habe, ersieht man deutlich aus der Angabe: Ὁ οὖν Ἰησοῦς κεκοπιακὼς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ (Joh. 4, 6.). Bei dieser vollkommen menschlichen Natur schreibt er aber auch dem Erlöser vollkommene Sündlosigkeit zu, und es ist gewifs von hoher Bedeutung, dafs der Herr diesen Eindruck gleichmäfsig auf alle seine Jünger gemacht. Johannes nennt ihn nicht blofs zwei Mal δίκαιον (1 Joh. 2, 1. 3, 7.), sondern sagt, dafs er ἁγνός (1 Joh. 3, 3.), d. i. rein, lauter oder heilig, sei, und erklärt ausdrücklich, dafs Sünde nicht in ihm gewesen (ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι) (1 Joh. 3, 5.).

Wenden wir uns hiernach zu der höheren Natur Christi, wie sie Johannes fafst, so leuchtet ein, dafs der Logos, den er in Christo Fleisch oder Mensch geworden sieht, vor Allem unsere Aufmerksamkeit fesselt. Unter den vielen Erklärungen, die das Wort gefunden, können wir füglich alle die unbeachtet lassen, über welche die Wissenschaft bereits als völlig unhaltbar entschieden hat. Wir rechnen dahin die schon von Origenes gegebene, dafs ὁ λόγος so viel als ὁ λέγων sei, der Sprecher Gottes, sowie die von Laurentius Valla, wonach ὁ λόγος durch ὁ λεγόμενος, d. i. der Verheifsene, erklärt wird. Nur zwei Erklärungen

verdienen hier eine nähere Erwägung, weil zwischen ihnen offenbar nur die Wahl bleibt, wenn man mit Unbefangenheit an die Lösung der wichtigen Aufgabe geht, den Sinn, den Johannes mit dem *λόγος* verband, zu entziffern. Die eine dieser Erklärungen stützt sich auf den sonst beim Johannes vorkommenden Sprachgebrauch von *λόγος*, wonach es für Wort oder Offenbarung Gottes stehe, so dafs auch im Prolog des Johannes nur dieser Sinn darin zu finden sei. Die Offenbarung Gottes sei nämlich vor der Weltschöpfung noch in Gott verborgen gewesen, sei noch nicht hervorgetreten aus Gott, erst bei der Weltschöpfung habe sich Gott geoffenbart, und seitdem sei die Offenbarung oder das Wort Gottes immer das Licht der Menschen gewesen und habe sich endlich in der Person Jesu gleichsam verkörpert. Es sei mithin hier beim *λόγος* nicht an eine bestimmte Persönlichkeit zu denken, sondern es sei auch hier, wie überall in der Schrift, nur die göttliche Wahrheit damit gemeint, die als Wort Gottes so häufig bezeichnet werde. Gegen diese Erklärung spricht, dafs Johannes überall, wo er *λόγος* für Wort oder Offenbarung Gottes gebraucht, durch die Zusätze: *τοῦ θεοῦ*, *τοῦ πέμψαντός με*, *αὐτοῦ*, *σοῦ*, klar bestimmt, dafs er Gottes Wort darunter verstanden wissen will (Joh. 10, 35. 14, 24. 5, 38. 8, 55. 1 Joh. 1, 10. 2, 5. 14. Joh. 17, 6. 14. 17.); nirgends aber gebraucht er es so absolut und bezeichnet mit dem blofsen *ὁ λόγος* ohne Zusatz die Offenbarung oder das Wort Gottes. Gerade dafs Johannes in seinem Prolog das Wort so absolut hinstellt und jeden erklärenden Zusatz für entbehrlich hält, zeigt, dafs er eine seinen Lesern bekannte Idee damit aussprach und trotz der Wichtigkeit der darin enthaltenen Vorstellung es nicht für nöthig erachtete, näher hinzuzusetzen, welchen Logos er meine. Diefs aber wäre unumgänglich nöthig gewesen, wenn er den *λόγος τοῦ θεοῦ* im gewöhnlichen Sinne gemeint hätte; denn das blofse *ὁ λόγος* hat diesen Sinn nirgends. Johannes gebraucht nämlich den Ausdruck allerdings für Wort und Rede Anderer (Joh. 4, 39. 17, 24.), für Christi Worte und Aussprüche, auch seine Lehre und Gebote (Joh. 6, 60. 7, 36. 40. 2, 22. 4, 50. 5, 24. 10, 19. 12, 48. 8, 31. 37. 43. 51.

14, 23. 15, 3. 20. 18, 9.), für Aussprüche der Propheten und der Schrift überhaupt (Joh. 12, 38. 15, 25.); aber immer ist durch einen Zusatz oder den Zusammenhang klar, welchen *λόγος* er eben meint. Ein Mal gebraucht er das Wort selbst in dem Sinne von Spruch oder Sprüchwort (Joh. 4, 37.), und in seinem ersten Briefe stellt er es sogar als äufserliches Wort oder Lippenwerk der wirklichen That und Wahrheit gegenüber (1 Joh. 3, 18.). Aus dem Allen erhellt, dafs der Johanneische Sprachgebrauch nicht für, sondern gerade gegen die obige Erklärung spricht. Dazu kommt, dafs das *πρὸς τὸν θεόν* (Joh. 1, 1. u. 2.) wohl bei Gott, aber nicht in Gott heifst, und dafs es eine höchst gezwungene Erklärung bleibt, die Weltschöpfung, die dem *λόγος* zugeschrieben wird (Joh. 1, 3. u. 10.), der blofsen Offenbarung Gottes zuzuschreiben. Es bleibt mithin nur jene zweite Erklärung des Wortes als die allein richtige übrig, und sie ist nur auf historischem Wege zu finden. Es sprechen dafür so laut historische Thatsachen, dafs diese der Dogmatik zu Liebe nicht ignorirt werden dürfen. Thatsache aber ist, dafs schon in den Proverbien die göttliche Weisheit (חָכְמָה) personificirt dargestellt wird (Prov. 8, 22 ff.), Thatsache ferner, dafs im Sirach die *σοφία τοῦ θεοῦ* ebenfalls personificirt ist (Sir. 1, 1—10. 24, 8.), sowie im Buche Baruch (c. 3, 37—38.), Thatsache endlich, dafs diese Personification im Buch der Weisheit schon in eine förmliche Hypostase übergeht, wonach die *σοφία τοῦ θεοῦ* als ein *ἀπαύγασμα* und *εἰκὼν θεοῦ* erscheint (c. 7, 26.), bei der Schöpfung der Welt zugegen gewesen (c. 9, 9.) und die Künstlerin von Allem sei (*πάντων τεχνῖτις*) (c. 7, 22.; s. ob. S. 193 f.). Obgleich sie aber nach dieser ganzen Schilderung gewissermafsen schon als Schöpferin und Regiererin der ganzen Welt erscheint, so kommt der Name: das Wort, *ὁ λόγος*, für sie in den genannten Büchern doch noch nirgends vor. Erst später kommt dieser Name auf, und der jüdisch-alexandrinische Philosoph Philo wählt diesen Ausdruck vorzugsweise zu ihrer Bezeichnung. Die hebräische Vorstellung nämlich von dem Worte Gottes, durch das die Welt geschaffen worden (vgl. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, Genes. 1, 3., und בִּדְבַר יְהוָה שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ, Ps. 33,

6.), verbunden mit der Platonischen Idee von dem göttlichen Verstande und der Weltseele, führte auf diese als die passendste Bezeichnung, da λόγος Wort und Verstand zugleich ausdrückt. Nun aber spricht Philo von diesem λόγος der Sache und dem Wesen nach vollkommen dieselbe Idee aus, welche Johannes mit dem λόγος verbindet, und die Verwandtschaft ist unverkennbar. Philo sieht nämlich im Logos das Ebenbild der Gottheit, den Vollzieher der Weltschöpfung, den Erhalter und Regierer der Welt und den Dolmetscher Gottes an die Menschen, ordnet ihn jedoch Gott immer unter. Er nennt ihn εἰκὼν ϑεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο, ὑπεράνω παντὸς τοῦ κόσμου, κυβερνήτης τοῦ παντός, ὁ πρωτότοκος ϑεοῦ υἱός (Th. I. S. 121. 145. 653. Thl. II. S. 225. ed. Mangey.). Diese jüdisch-alexandrinische Logoslehre war durch den Verkehr, in welchem Alexandrien mit Kleinasien und namentlich mit der reichen Handelsstadt Ephesus stand, ohne Zweifel auch hier unter den gebildeten Juden verbreitet worden, und sie hat gerade Johannes im Auge, wenn er beginnt: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Ohne weiteren Zusatz verstanden sie das Wort; denn die mit dem λόγος zu verbindende Idee war ihnen bekannt. Es wählt mithin Johannes gleich im Anfange seines Evangeliums dieses Wort und diese Idee, um den gebildeten Juden die Wahrheit von der göttlichen Erhabenheit Christi anschaulich und verständlich zu machen. Nicht umgekehrt also trägt er von der Logosidee die göttliche Natur auf Christus über, sondern weil er in Christo höhere, göttliche Natur sah und sie durch eigene Anschauung erkannt hatte (ἐϑεασάμεϑα τὴν δόξαν αὐτοῦ, Joh. 1, 14.), faſst er sie in die seinen Lesern sogleich verständliche Idee des Logos. Er benutzt mithin die bekannte philosophische Vorstellung, um gleich in bestimmten Umrissen zu sagen, welch ein göttliches Wesen wirklich in Christo erschienen und Mensch geworden sei. Daſs er hierbei über die Wahrheit selbst nicht hinausgeht, zeigt die Anschauung und Überzeugung, welche sämmtliche Apostel von der Hoheit und Göttlichkeit der Person Christi theilen, sowie die Äuſserungen Christi selbst, die er nicht bloſs beim Johannes über seine höhere Natur

und sein Wesen thut (s. S. 309—317.). Christi eigene Worte also, sowie sein ganzes Leben und Wesen, führten den Johannes darauf, die philosophische Idee vom Logos auf ihn anzuwenden, nicht aber legte er ihm umgekehrt nach jener Logosidee Worte und Äufserungen in den Mund, wie man das auf rationalistischer Seite so gern annimmt und mit solcher Zuversicht behauptet, blofs um die unbequemen Worte Christi beim Johannes auf diese Weise zu verdächtigen und zu beseitigen. Denn hätte Johannes dem Herrn wirklich erst nach jener Logosidee dergleichen Worte in den Mund gelegt, so träfe nicht blofs ihn der Vorwurf eines geschichtlichen Romanes, sondern auch alle andern Apostel, die von der höheren, göttlichen Natur Christi überzeugt sind, hätten in gleicher oder doch ähnlicher Weise gefabelt, was behaupten zu wollen, gerade soviel hiefse, als geschichtlichen Thatsachen und geschichtlicher Wahrheit absichtlich den Rücken kehren. Der Eindruck, den Christi Persönlichkeit auf seine Jünger gemacht haben mufste, ist bei allen aus den Wirkungen zu sichtbar, um seine höhere Natur läugnen zu können. Hat nun aber Johannes über diese reflectirt und das Resultat seiner Reflexion in der Logosidee wiedergegeben, so ist dadurch wohl gröfsere philosophische Schärfe und Bestimmtheit in die Vorstellung von der höheren Natur Christi gebracht, aber der Kern und das Wesen dieser Vorstellung ist dadurch nicht umgestaltet oder gar neu geschaffen. Christus selbst bezeugt, dafs er gerade die Natur gehabt, die ihm Johannes dem Wesen nach in dem Logos zuschreibt, und somit hat der Geist Gottes selbst jeden wesentlichen Irrthum dabei abgewandt. Fassen wir jedoch jetzt bestimmter und im Einzelnen auf, was Johannes Christo mit dem Logos zuschreibt! Es ist

a) die vorweltliche Existenz bei Gott. Johannes beginnt: „Im Anfange war das Wort" (Joh. 1, 1. u. 2.). Dafs er mit diesem ἐν ἀρχῇ in die Vorzeitlichkeit, in einen vorweltlichen Urmoment zurückgeht, ist bei allen gründlichen Exegeten eine feststehende Thatsache. Wohl gebraucht Johannes das ἀρχή auch von dem Anfange der Lehrthätigkeit Jesu, sowie von dem Zeitpunkte, wo das Evan-

gelium zuerst verkündigt worden, und die Leser seiner Briefe Christen geworden (Joh. 6, 64. 1 Joh. 1, 1. 2, 7. 24. 3, 11. 2 Joh. 5. 6.); allein er gebraucht es auch noch ein Mal in dem oben angegebenen Sinne von Christus, indem er ihn τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς, d. i. den von Anfang an Existirenden, nennt (1 Joh. 2, 13.). Richtig sagt daher Meyer in seinem Commentar, dafs Johannes in jenem Ausdruck den historischen Begriff בְּרֵאשִׁית (Gen. 1, 1.) zu dem philosophischen Begriff der Vorzeitlichkeit steigere, und dafs dieser daher parallel sei mit jenem πρὸ τοῦ αἰῶνος (Prov. 8, 23.), sowie mit den beiden beim Johannes selbst vorkommenden Ausdrücken: πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι (Joh. 17, 5) und πρὸ καταβολῆς κόσμου (Joh. 17, 24., vgl. Eph. 1, 4.). Da aber diese Worte Christus selbst spricht, so legt Johannes in jenen Anfangsworten auch Christo nichts weiter bei, als was dieser selbst von sich aussagt. Auch der gleich folgende Satz: „Und das Wort war bei Gott," enthält nur Christi eigene Lehre von seinem Aufenthalt beim Vater, ehe denn die Welt war. Parallel mit diesem Gedanken aber ist der gleich zu Anfang seines ersten Briefes stehende, wo er den λόγος den λόγος τῆς ζωῆς, auch ἡ ζωή und ἡ ζωὴ αἰώνιος nennt, indem er sagt: „Und das Leben erschien, und wir haben es gesehen und bezeugen es und verkündigen euch das ewige Leben, als welches bei dem Vater war und uns erschien" (1 Joh. 1, 2.). Hier entspricht das ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα vollkommen dem im Evangelium stehenden ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. Dafs er aber auch im Briefe ein Sein beim Vater ἀπ᾽ ἀρχῆς meint, zeigt die oben angeführte Bezeichnung Christi: τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς (1 Joh. 2, 13.). Da nun nach des Johannes Überzeugung gerade dieser Logos in Christo Fleisch geworden (Joh. 1, 14.), so versteht er in dem Herabkommen Christi vom Himmel, in dem Ausgehen und Gesendetsein desselben vom Vater offenbar das Herabkommen des Logos in die menschliche Natur, und in diesem Sinne sind auch folgende Ausdrücke zu fassen: „Wer von oben kommt, ist über Alle; wer vom Himmel kommt, der ist über Alle (Joh. 3, 31.); wen Gott gesendet hat, der redet Gottes Worte (v. 34.);

wir glauben, dafs du von Gott ausgegangen bist (Joh. 16, 30.); Jesus wufste, dafs er von Gott ausgegangen sei und zu Gott gehe (Joh. 13, 3.); Gott sandte seinen eingeborenen Sohn in die Welt (1 Joh. 4, 9. 10. 14.). Aus demselben Grunde aber, weil der Logos vor seiner Erscheinung auf Erden bei Gott gewesen, sagt Johannes von ihm: „Was er gesehen und gehöret hat, das bezeuget er" (Joh. 3, 32), „er redet Gottes Worte" (v. 34.); ja derselbe ist auch während seines Erdenlebens in ununterbrochener Verbindung mit Gott und kann allein die Erkenntnifs Gottes geben, weil er allein ihn kennt. Das spricht Johannes in den Worten aus: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoofs ist, der hat es verkündiget" (Joh. 1, 18.). Hier erkennen wir zunächst, dafs Christus gerade darum von Johannes als der eingeborene Sohn Gottes angesehen ward, weil der Logos in ihm Fleisch geworden, und eben dieser schon von Philo als *πρωτότοκος θεοῦ υἱός* bezeichnet ist. Johannes geht aber weiter, er nennt ihn nicht *πρωτότοκος*, sondern *μονογενής* (Joh. 1, 14. 18. 1 Joh. 4, 9.) und hat darin Christi eigenes Wort für sich (Joh. 3, 16. 18.). Die Worte: *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* aber, die offenbar eine bildliche Bezeichnung der innigsten Gemeinschaft enthalten, mag man das Bild nun vom Zutischeliegen oder von der Umarmung verstehen (vgl. Luc. 16, 22. u. Meyer's Commentar zu d. St.), sagen zugleich aus, dafs jene innige Verbindung mit Gott nicht blofs vor dem Erdenleben des Logos in der unsichtbaren Welt stattgefunden, sondern auch auf Erden ununterbrochen fortgedauert habe; denn das Participium Präs.: *ὁ ὢν*, drückt die Fortdauer jenes Verhältnisses aus, während das *ἐξηγήσατο* stattfand. Diese Überzeugung des Johannes nun von der Präexistenz Christi im Logos läfst es zweifelhaft, ob die von ihm angeführten Worte des Täufers (Joh. 1, 15. u. 27.) ebenfalls in diesem Sinne schon von dem Täufer selbst gesprochen worden, oder ob der Evangelist dieselben nur in diesem Sinne aufgefafst habe. Für das Letztere scheint zu sprechen, dafs beim Matthäus (c. 3,

11. u. 14.), Marcus (c. 1, 7.) und Lucas (c. 3, 16—17.) der Täufer nur die erhabene Würde Christi überhaupt bezeichnet und die Worte von ihm gebraucht: Ἰσχυρότερός μου ἐστίν, und zwar in derselben Verbindung des Gedankens, wie beim Johannes, da er dort, wie hier, hinzufügt, dafs er nicht werth sei, ihm die Schuhriemen zu lösen (vgl. Joh. 1, 27.); Viele wollen daher auch die Worte, die der Täufer beim Johannes spricht: Ἔμπροσθέν μου γέγονεν, nur in diesem Sinne fassen und übersetzen: Er hat eine gröfsere Würde, als ich, empfangen. Allein ἔμπροσθεν hat nur die räumliche oder zeitliche Bedeutung (s. Wahl, S. 162. 3. Ausgabe 1843) und kann hier nach dem entsprechenden: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, gar nichts Anderes, als ein Voransein der Zeit nach, bedeuten. Es drücken mithin die Worte beim Johannes: „Der nach mir kommt, ist vor mir gewesen, denn er war eher, als ich" (πρῶτός μου ἦν) (Joh. 1, 15. 27.), durchaus eine Präexistenz Christi aus, und defshalb führt auch der Evangelist diese Worte gerade als Zeugnifs (μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ) für seine Ansicht von der Person Christi an. Mag daher auch der Täufer immerhin diesen Sinn noch nicht in seine Worte gelegt haben, wiewohl er sehr gut eine ähnliche Idee vom Messias, wie der Evangelist vom Logos, gehabt haben kann: die Gewifsheit, dafs dieser letztere gerade die Präexistenz Christi im Logos damit bestätigen will, leidet nicht den mindesten Zweifel, und wir sehen sonach beim Johannes den ersten Versuch, das vorweltliche Dasein Christi philosophisch durch die Idee des Logos zu begreifen. In diesem aber sieht er zugleich

b) ein wirklich göttliches Wesen im metaphysischen Sinne. Die Worte: „Und Gott war das Wort," oder dem deutschen Sprachgebrauch angemessener: „Und das Wort war Gott" (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) (Joh. 1, 1.), lassen keinen Zweifel, dafs Johannes wirklich mit dem Logos ein göttliches Wesen seiner Art und Natur nach bezeichnen wollte, zumal schon Philo den Logos δεύτερος θεός nennt. Es ist in jenen Worten θεός offenbar das Prädicat, das nur des Nachdrucks wegen vorangestellt ist (s. Winer, Gramm. S. 502.).

Nun könnte ϑεός für ὁ ϑεός gesetzt, und damit der Vater selbst gemeint sein; allein das paſst deſshalb nicht, weil kurz vorher gesagt ist, daſs der Logos bei Gott war (πρὸς τὸν ϑεόν) und also von dem ὁ ϑεός bestimmt unterschieden wird; auch wird nirgends im N. T. von Gott selbst, d. i. dem Vater, gesagt, was v. 14. von dem Logos gesagt wird, daſs er Fleisch geworden. Es kann mithin ϑεός hier nur in generischer Bedeutung genommen sein, wie schon Philo (*de somniis* p. 599.) von dem Logos bemerkt, und ein Wesen bezeichnen, das der göttlichen Natur theilhaftig ist. Der Sinn jener Worte ist also: der Logos war göttlicher Natur, göttlichen Wesens. Nur so kann verstanden werden, was Johannes ferner v. 4. von ihm aussagt, daſs er nämlich das Princip alles Lebens und Heils und so auch der die Menschen erleuchtende und zum Leben, d. i. wahren Leben, führende Lichtquell gewesen sei, wie ja auch schon Philo den Logos πηγὴ ζωῆς nennt. Schon vor seiner Erscheinung auf Erden war er demnach der Urquell aller Erleuchtung, d. i. der Urheber aller religiösen und moralischen Wahrheit und Erkenntniſs unter den Menschen, wie sie vorzugsweise im A. T. geoffenbart ist. Denn Johannes sagt von ihm: „In ihm **war** das Leben, und das Leben **war** das Licht der Menschen" (Joh. 1, 4.), und ferner: „Das Leben erschien, und wir verkündigen euch **das ewige Leben, welches bei dem Vater war** und uns erschien" (1 Joh. 1, 2.). Die hier gebrauchten Wörter, ζωή, φῶς und ζωὴ αἰώνιος, bezeichnen also die göttliche Urkraft zu allem Leben und allem Heil, die im Logos von Anfang an gewesen und in Christo sichtbar geworden (ἐφανερώϑη). Darum heiſst es weiter: „Es kam das wahre Licht, welches jeglichen Menschen erleuchtet, in die Welt" (Joh. 1, 9.), oder genauer, da ἦν mit dem Participium ἐρχόμενον, womit es zu verbinden ist, auf das öffentliche Erscheinen und Auftreten des Logos, das der Täufer verkündete (vgl. v. 8.), hinweist: „Es war das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, im Begriff zu kommen in die Welt." Und als es nun in der Welt wirklich in Christo erschienen

war, da, heifst es von diesem, „erkannte ihn die Welt nicht (v. 10.); aber so viele ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, wenn sie an seinen Namen glaubten" (v. 12.). Diese göttliche Licht- und Lebensquelle aber konnten wohl die Menschen in Christo verkennen und nicht aufnehmen (v. 10. u. 11.); aber die göttliche Kraft derselben zeigt sich schon von früher her gerade darin, dafs, wie es heifst, „das Licht in der Finsternifs scheint, und die Finsternifs es nicht unterdrückt hat" (v. 5.). Hier ist von der Erleuchtung der Menschen durch den Logos schon vor Christo die Rede, nichts desto weniger aber das Präsens *φαίνει* unrichtig von de Wette durch schien übersetzt. Es ist das fortgehende Scheinen gemeint, das namentlich im A. T. stattfindet, und welches die *σκοτία* nicht vermocht hat zu überwältigen. Der Aorist *οὐ κατέλαβεν* wird gewöhnlich durch: nahm es nicht auf, begriff es nicht, übersetzt, und der ganze Passus auf Christi Person bezogen; allein *καταλαμβάνειν* hat beim Johannes gar nicht die Bedeutung von freundlichem Auf- und Annehmen, sondern, wie v. 11. zeigt, *παραλαμβάνειν*. Auch würde die Verschiedenheit der Tempora nicht recht erklärbar sein, sowie der Vers mehr oder weniger eine Tautologie mit v. 11. enthalten. Überdiefs aber enthält der Satz: Das Licht scheint in der Finsternifs, aber die Finsternifs nahm es nicht auf, einen offenbaren Widerspruch; denn wenn das Licht wirklich in der Finsternifs scheint, dann mufs die Finsternifs wohl oder übel es aufnehmen, sonst scheint es eben nicht. Wo Licht wirklich scheint, da mufs die Finsternifs, je nach der Kraft des Lichtes, mehr oder weniger wirklich weichen. Nun aber gebraucht Johannes das Wort *καταλαμβάνειν* in einem ganz ähnlichen Falle bei dem Worte *σκοτία*, und es ist dabei gar kein Zweifel, was er meint. Denn er sagt: „Wandelt, dieweil ihr das Licht habt, damit euch die Finsternifs nicht überfalle!" (*ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ*) (Joh. 12, 35.). Es bedeutet mithin beim Johannes das Wort ein Ergreifen überhaupt, um habhaft zu werden (vgl. *γυναῖκα ἐν μοιχείᾳ κατειλημμένην*, Joh.

8, 3.), ein in die Gewalt Bekommen, um zu unterdrücken, wie schon das κατά darauf hinweist. Daher erscheint der oben angegebene Sinn der Stelle als der allein zulässige, zumal Johannes gerade die göttliche Natur und Kraft des Logos überhaupt bezeichnen will, der unzerstörbarer Licht- und Lebensquell ist. Erst von v. 10. an ist überdiefs von dem Schicksal des Logos bei seiner persönlichen Erscheinung auf Erden die Rede, und eben da heifst es erst von der Welt: *Αὐτὸν οὐκ ἔγνω*, und von den Menschen: *Αὐτὸν οὐ παρέλαβον*, nicht aber *κατέλαβον*. Eben weil aber im Logos die Fülle göttlichen Wesens war, so schreibt Johannes dem Erlöser auch ein πλήρωμα zu und nennt ihn πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (Joh. 1, 16. 14.), worin er eben eine δόξα erblickt ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός (v. 14.). Denn er sagt: „Aus seiner **Fülle** (*ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ*) empfingen wir alle Gnade um Gnade" (v. 16.), und: „er wohnete unter uns **voller Gnade und Wahrheit**, und wir schaueten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater" (v. 14.). Ungemessen, d. i. in ganzer Fülle, hat ihm daher Gott den Geist gegeben; denn es heifst: „Nicht nach endlichem Maafs (*οὐ γὰρ ἐκ μέτρου*) verleihet ihm Gott den Geist" (Joh. 3, 34.); ja Johannes erzählt von ihm, dafs er nicht blofs Gott seinen Vater nannte (*πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν*), sondern sich auch Gott gleich machte (*ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ*) (Joh. 5, 18.). So entschieden aber auch hiernach Johannes dem Erlöser göttliches Wesen zuschreibt, so ist doch nicht zu übersehen, dafs er eigentlich nur dem Logos in ihm diefs Prädicat giebt, und dafs eben diefs das Eigenthümliche der Johanneischen Lehre und Anschauung ist, dafs er die göttliche Natur in Christo in dem Logos objectivirt und nach dieser von ihm angewandten philosophischen Idee strenger und genauer fixirt und definirt. Die Lehre des Erlösers selbst diente ihm auch hier zum Leitstern. Dafs er daher Christum selbst nicht Gott genannt, so wenig, wie diefs der Erlöser selbst von sich gethan, ist von allen unbefangenen Exegeten anerkannt;

denn die beiden Stellen, die man dafür anführt, enthalten nach unbefangener Würdigung dergleichen durchaus nicht, so oft man auch immer wieder auf sie zurückkommt und die alt-orthodoxe Deutung derselben geltend machen will. Die eine ist der von Johannes erzählte Ausruf des Thomas: „Mein Herr und mein Gott!" (Joh. 20, 28.), die andere die am Schlufs des ersten Johanneischen Briefes stehende Äufserung: „Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben" (1 Joh. 5, 20.), was man Beides auf Christus beziehen zu müssen glaubt. Die erstere Stelle aber ist die Antwort des Thomas, als der Herr ihn von seiner Auferstehung überzeugt hatte; denn es heifst ausdrücklich: *Καὶ ἀπεκρίθη ὁ Θωμᾶς*, nicht aber *ἔλεγεν αὐτόν*, er nannte ihn. Thomas ist trotz seiner Zweifel überwältigt durch die Wirklichkeit, durch die Macht des Anblicks, durch das Zeugnifs seiner eigenen Sinne. Seine ganze Antwort auf des Herrn Aufforderung: „Sei nicht ungläubig, sondern gläubig!" besteht in diesem als Vocativ gebrauchten Nominativ, also in diesem Ausruf. So aber gebraucht wirklich Johannes den Nominativ (vgl. Joh. 19, 2.), wie auch Marcus (c. 5, 41. 15, 34.); ja schon im A. T. ruft Gideon, als er merkt, dafs ein Engel mit ihm geredet: „Ach, Herr Jehova!" (Richt. 6, 22.) *). Stützt man sich aber auf das dicht vorhergehende *εἶπεν αὐτῷ* und meint, mit dem Dativ *αὐτῷ* sei die Beziehung der Worte auf Christus, als Anrede und Benennung desselben, ausgedrückt, so übersieht man, dafs jenes *εἶπεν* mit *ἀπεκρίθη* zusammenhängt und, wie so oft, die wörtlich angeführte Rede einführt, und dafs das *αὐτῷ* auf den vorher Redenden, der die Antwort eben hervorruft, zurückgeht, ohne dafs defshalb mit den folgen-

*) Der von Meyer gegen diese Stelle angeführte Grund, es sei hier gar kein Ausruf, sondern directe Anrede Gideon's an Jehova, beruhet nicht auf Wahrheit; denn Gideon fährt fort: „Denn defshalb habe ich einen Engel Jehova's gesehen" u. s. w., und nicht: Defshalb habe ich deinen Engel gesehen. Wohl sagt Jehova zu ihm später: „Fürchte dich nicht" u. s. w.; aber von einer Antwort Gideon's oder einer Rede desselben an Jehova findet sich in der ganzen Stelle keine Spur.

den Worten ein Name des Letzteren bezeichnet sein soll. Aber selbst angenommen, Thomas habe mit seinen Worten den Erlöser gemeint, so ist das *ὁ θεός μου* doch jedenfalls Übersetzung von אֱלֹהַי, nicht von יְהוָה; denn so nannte jeder Jude nur den höchsten, unsichtbaren Nationalgott; und da das Erstere nun auch von Menschen und namentlich von Königen gebraucht wird (Ps. 82, 1. 6. Joh. 10, 35. 1 Cor. 8, 5.), so würde noch immer nicht erwiesen sein, dafs Christus hier wirklich im metaphysischen Sinne Gott genannt sei, und selbst Meyer giebt zu, dafs ein solcher in ekstatischen Momenten vom überschwänglichen Gefühl ausgestofsener Ausdruck zum Erweise eines dogmatischen Lehrsatzes nur gemifsbraucht werden könne. In der zweiten oben angeführten Stelle aber spricht, und das ist anzuerkennen, die gewöhnliche grammatische Verbindung der Worte allerdings dafür, dafs Christus der wahrhaftige Gott und das ewige Leben genannt werde; denn das *οὗτος* geht grammatisch auf das dicht vorhergehende *Ἰησοῦ Χριστῷ*. Allein man sehe die Stelle im Zusammenhange an, und man wird bei Unbefangenheit des Geistes nothwendig anders urtheilen. Zwei Mal nennt Johannes in demselben Verse Gott selbst den *ἀληθινός* und unterscheidet von diesem auf's Allerbestimmteste den *υἱός*; ja auf diesen *ἀληθινός* geht selbst das bei *υἱῷ* stehende Fürwort *αὐτοῦ* zurück, so dafs gar kein Zweifel bleibt, der *ἀληθινός* ist in der Seele des Johannes Gott selbst, der Vater, und auf diesen weist das Demonstrativum *οὗτος* mit der nachdrücklichen Wiederholung: „Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben," zurück. Dafs aber Johannes wirklich so construirt und mit dem *οὗτος* nicht auf das nächst vorangehende Substantiv, sondern auf ein früheres zurückgreift, zeigt unwiderleglich die ganz ähnliche Construction 2 Joh. v. 7., wo *οὗτος* auch auf Christus gehen müfste, der dicht vorher genannt ist, aber wegen des Zusatzes: „Dieser ist der Verführer und der Antichrist," von keinem Menschen auf ihn bezogen wird. Dazu kommt noch, dafs Johannes sonst nirgends die Person des Erlösers den wahren Gott nennt, wohl aber nach den Worten Christi

selbst (Joh. 17, 3.) auch hier den Vater als ἀληθινὸς θεός von dem Sohne unterscheidet, und in dem gleich folgenden Verse durch den Gegensatz: „Hütet euch vor den Götzen!" (v. 21.) deutlich genug bezeichnet, von wem er dicht vorher gesprochen. Haben wir aber auch hier unrichtige Deutungen von Worten zurückweisen müssen, so bleibt nichts desto weniger die Wahrheit, daſs Johannes im Logos ein wahrhaft göttliches Wesen im metaphysischen Sinne sieht, fest bestehen, ja erhält nur neue Bestätigung durch die unwiderlegliche Thatsache, daſs Johannes dem Logos auch

c) die göttlichen Attribute der Allmacht und Allwissenheit beilegt. Zunächst ist es die Schöpfung der Welt, die er ihm nach Philo's Vorgang (s. oben) ausdrücklich mit den Worten zuschreibt: „Alles ist durch selbiges (Wort) geworden, und ohne selbiges ist nichts geworden, was da geworden ist" (Joh. 1, 3.). „Die Welt ist durch selbiges geworden (v. 10.). Er kam in sein Eigenthum" (v. 11.). Dieſs letztere ist eben die Welt, weil sie von ihm geschaffen ist, sowie die Seinen, die ihn nicht aufnahmen (v. 11.), die Menschen sind, die ihm, als ihrem Schöpfer und Lebengeber, angehören. Weil er die Lebensquelle selbst ist, giebt er Macht (ἐξουσίαν), Gottes Kinder zu werden (v. 12.); denn in ihm ist das ewige Leben (1 Joh. 5, 11.); darum, wer ihn hat, der hat das Leben, wer ihn nicht hat, der hat das Leben nicht (v. 12.). Wohl spricht Johannes diese Worte ausdrücklich von dem Sohne Gottes, d. i. Christo, aber doch nur deſshalb, weil in ihm der Logos war (vgl. Joh. 1, 4. 1 Joh. 1, 2.). Aus demselben Grunde sagt er von Christo: „Der Vater liebt den Sohn und hat Alles in seine Hand gegeben" (Joh. 3, 35.), und erklärt bestimmt: „Jesus wuſste, daſs ihm der Vater Alles in die Hände gegeben" (Joh. 13, 3.). Gerade diese Worte aber erinnern an Jesu eigene Worte, und zwar nicht beim Johannes allein, sondern auch beim Matthäus (Matth. 11, 27.), wodurch abermals klar wird, wie treu Johannes in seiner Auffassung des Logos sich an Christi eigene Lehre hielt. In den Wundern des Erlösers aber er-

blickt er ganz besonders die Offenbarung jener Macht des Logos; wefshalb er gleich bei dem ersten Wunder zu Kana hinzusetzt: „Diesen Anfang seiner Zeichen machte Jesus zu Kana in Galiläa und **offenbarte seine Herrlichkeit**" (Joh. 2, 11.). Gerade weil diese δόξα in der wunderbaren Macht Christi offenbar und augenscheinlich ward, berichtet er solche Thaten des Erlösers, bei denen die göttliche Macht desselben vorzüglich in die Augen fällt. So die drei Heilungen auf sein blofses Wort, nämlich die des abwesenden Sohnes eines königlichen Dieners (Joh. 4, 47—54.), die des 38 Jahre lang kranken Menschen am See Bethesda (Joh. 5, 1—9.) und die des blindgeborenen erwachsenen Mannes (Joh. c. 9.); ferner die Auferweckung des nach dem Urtheil seiner eigenen Schwester schon riechenden Leichnams des Lazarus (c. 11.), die Speisung der Fünftausend und das Wandeln auf dem See (c. 6, 1—14. 19.), das Eintreten bei verschlossenen Thüren (c. 20, 19. 26.) und den wunderbaren Fischzug (c. 21, 6. 11.). Die Kenntnifs zukünftiger und verborgener Dinge aber, die Johannes dem Erlöser ausdrücklich zuschreibt, zeigt deutlich, dafs er göttliche Allwissenheit in ihm sah. Denn er sagt nicht blofs: „Nun wissen wir, dafs **du Alles weifst** und nicht nöthig hast, dafs dich Jemand frage" (Joh. 16, 30.), sondern er erwähnt diese genaue Kenntnifs, auch des Verborgensten, bei Christo in vielen einzelnen Fällen. So die Kenntnifs der geheimsten Gedanken Aller; denn er sagt: „Jesus vertrauete sich ihnen nicht, darum dafs er **Alle kannte**, und weil er **nicht nöthig hatte**, dafs Jemand **Zeugnifs** gäbe von einem Menschen; denn er selbst **wufste, was im Menschen war**" (Joh. 2, 24—25.). Ebenso sagt er: „Denn Jesus **wufste schon von Anfang**, **welche nicht glaubten**, und wer ihn überliefern würde" (Joh. 6, 64., vgl. v. 71.). Ein Vorauswissen der Zukunft aber schreibt er ihm bestimmt mit den Worten zu: „Jesus wufste Alles, was über ihn kommen sollte" (Joh. 18, 4.); Jesus wufste, dafs seine Stunde gekommen sei (Joh. 13, 1.); „Solches sagte er aber, andeutend, welches Todes

er sterben würde" (Joh. 12, 33.); Jesus redete von dem Tempel seines Leibes (Joh. 2, 21.); er kannte seinen Überlieferer (Joh. 13, 11., vgl. 6, 64. 71.); Jesus wufste, dafs nun Alles vollbracht war (Joh. 19, 28.). Als aber der Herr von den Strömen lebendigen Wassers gesprochen, setzt Johannes hinzu: „Das sprach er aber von dem Geiste, welchen die an ihn Glaubenden empfangen sollten; denn noch war kein heiliger Geist" (Joh. 7, 39.); und als der Herr dem Petrus seinen einstigen gewaltsamen Tod vorhergesagt, erklärt Johannes: „Solches aber sprach er, andeutend, durch welchen Tod er Gott verherrlichen würde" (Joh. 21, 19.). Demzufolge weist er auch noch besonders darauf hin, wo er Weissagungen des Herrn erfüllt sieht. So bei der Gefangennehmung, wo der Herr seine Jünger zu retten sucht, und Johannes hinzufügt: „Auf dafs erfüllet wurde das Wort, das er gesprochen: Von denen, die du mir gegeben, habe ich keinen verloren" (Joh. 18, 9.), wo er allerdings die in einem andern Sinne vom Herrn gesprochenen Worte (Joh. 17, 12.) auch in diesem eigentlichen erfüllt sieht. Ferner, als die Juden vom Pilatus das Todesurtheil, und zwar das der Kreuzigung, verlangen, setzt er hinzu: „Auf dafs das Wort Jesu erfüllet würde, andeutend, welches Todes er sterben würde" (Joh. 18, 32., vgl. c. 12, 33.). Dafs der Herr aber auch in der Ferne vorgehende Dinge wufste, zeigt Johannes an dem Beispiele des Lazarus, dessen Tod Jesus selbst in seiner Abwesenheit wufste und seinen Jüngern mittheilte, und als diese ihn mifsverstanden, sagt Johannes ausdrücklich: „Jesus aber hatte von seinem Tode gesprochen; sie aber meineten, er rede vom gewöhnlichen Schlafe" (Joh. 11, 13.). Aus diesen Beispielen erhellt hinreichend, wie Johannes dem Herrn wirklich die göttlichen Attribute der Allmacht und Allwissenheit zuschrieb. Dafs er aber auch hierbei nur den Eindruck wiedergab, den das Wesen des Herrn auf ihn gemacht, zeigt die Darstellung der Person Jesu nach dessen eigenen Worten. Nur die Fassung und Darstellung dieses Eindru-

ckes in bestimmteren, klareren Vorstellungen ist der späteren Reflexion des Johannes zuzuschreiben, wobei die Logosidee ihn wesentlich unterstützte. Dafs er aber auch in und mit dieser eigentlich nur aussprach, was aus den Worten des Herrn selbst hervorging, zeigt eine unbefangene Vergleichung dieser Idee, wie sie Johannes aussprach, mit dem Bewufstsein, das der Herr selbst in sich trug. Eins nur scheint davon ausgeschlossen, es ist die Schöpfung der Welt durch den Logos, wovon sich in den Worten des Herrn selbst keine Andeutung findet. Allein auch diese Verschiedenheit verliert bedeutend ihr Gewicht, wenn man aus den Worten des Herrn von seinem Dasein beim Vater, ehe die Welt war (Joh. 17, 5. 24.), und seinem Einssein mit dem Vater (Joh. 10, 30.) die ganz natürlichen Schlüsse und Folgerungen zieht.

Wie aber Johannes, trotz seiner hocherhabenen Vorstellung von dem göttlichen Wesen in Christo, denselben dennoch entschieden dem Vater unterordnet und sich auch hierin der Lehre des Erlösers selbst anschliefst, zeigen folgende Thatsachen. Auch wenn er ihn den eingeborenen Sohn nennt (Joh. 1, 14. 18. 1 Joh. 4, 9.), so liegt doch auch bei ihm schon in dem Namen Sohn, den er so oft von Christus gebraucht (Joh. 20, 21. 1 Joh. 1, 3. 7. 2, 22. 23. 24. 3, 8. 23. 4, 9. 15. 5, 5. 9. 10. 20. 2 Joh. 3.), eine Unterordnung, eine Abhängigkeit vom Vater; denn auch er gebraucht mehrmals den Ausdruck: senden (*ἀποστέλλειν*), vom Vater (1 Joh. 4, 9. 10. 14. Joh. 3, 34.) und stellt ihn damit offenbar über den Gesendeten; auch den Geist und die Macht Christi stellt er als vom Vater ihm gegeben, ja die letztere als ihm in die Hand gegeben dar (*πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας*) (Joh. 3, 34—35. 13, 3.). Indem er aber auf das Zeugnifs Gottes hinweist, das er gezeuget habe von seinem Sohne (1 Joh. 5, 9.), und hinzufügt, dafs, wer Gott nicht glaube, ihn zum Lügner gemacht habe (v. 10.), stellt er offenbar ebenfalls den Vater und sein Zeugnifs als das höchste und gewichtvollste über den Sohn und sieht eben darin die schwere Sünde, nicht an den

Sohn zu glauben, dafs man dadurch den Vater, als den Höchsten, selbst zum Lügner mache. Auch in der Bezeichnung Christi als des παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα (1 Joh. 2, 1.) liegt die Idee der Unterordnung unverkennbar ausgesprochen; denn wer Beistand oder Fürsprecher Jemandes bei einem Andern ist, dessen Macht ist mindestens in dem bestimmten Falle, wo er Fürsprecher ist, der Macht jenes Andern, der die Entscheidung hat, untergeordnet. Die Worte des Herrn selbst: Ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί (Joh. 14, 28.), waren dem Johannes demnach immerdar treu im Gedächtnifs.

Die Vorstellung desselben von der Person Christi zeigt sich aber nicht minder deutlich in seiner ganzen Auffassung des Werkes Christi. Wenden wir uns daher zu dieser!

2) Das Werk Christi ist vom Johannes vor Allem treu nach den Worten aufgefafst, die er selbst aus dem Munde des Erlösers darüber berichtet. Sein heiliges Gemüth fafste die Wahrheit in ihrer ganzen Tiefe auf. Die Sündhaftigkeit der Menschennatur und das daraus hervorgehende ewige Verderben der Seelen ist auch ihm der Grund, wefshalb Gott aus Liebe seinen Sohn zur Rettung gesandt hat. Diese Rettung ist nun durch Christi Leben und Sterben wirklich vollbracht; darum ist die Liebe, die uns der Vater dadurch erwiesen, bewegendes Motiv zu einem heiligen Leben in der Liebe, und zwar in der Liebe zu Gott und den Brüdern. Das ist in wenigen Zügen die Johanneische Auffassung des Erlösungswerkes. Es springt in die Augen, dafs der Glaube, Christus sei der wahrhaftige Sohn Gottes im metaphysischen Sinne und aus der unsichtbaren Welt herabgekommen, der Angelpunkt der ganzen Johanneischen Auffassung des Christenthums ist. Denn ist Christus das nicht, so fällt die Liebe, die der Vater durch seine Sendung uns erwiesen, in Nichts zusammen, und mit dieser Liebe sinkt der ganze Nerv alles christlichen Lebens und Wandels; denn dieser ist die Gegenliebe für die uns vom Vater erwiesene unendliche Liebe in der Sendung seines Sohnes. Basirt also ist beim Johannes auf's Allerentschiedenste die ganze Heilslehre, sowie die sittliche Grund-

bedingung alles wahren Lebens, auf die eine grofse Wahrheit: Christus ist der eingeborene Sohn vom Vater und vom Himmel herab hier erschienen im Fleisch. Wohl erwähnt auch Johannes die Lehre des Erlösers von der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Joh. 3, 3. 5. 18, 36.); allein er selbst gebraucht den Ausdruck nicht weiter; bei ihm sind die υἱοὶ τῆς βασιλείας die τέκνα τοῦ θεοῦ, und das Bürgerrecht im Himmelreich ist ihm die Kindschaft bei Gott. So fafst sein tiefes Gemüth die vom Erlöser verkündete Wahrheit in ihrem tiefsten Grunde auf. Dafs wir durch Christus leben sollen (1 Joh. 4, 9.), dafs wir Kinder Gottes heifsen sollen (1 Joh. 3, 1.), dafs Christus Allen, die an seinen Namen glauben, Macht gebe, Kinder Gottes zu werden (Joh. 1, 12.), das ist der Zweck seiner Erscheinung auf Erden. „Wer dem Sohne nicht glaubt," spricht er daher, „der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm" (Joh. 3, 36.). Hierin liegt zugleich seine Ansicht ausgesprochen von dem Zustande der Menschheit ohne Christus. Sie ist dem Zorne Gottes verfallen, weil sie mit Sünden behaftet ist und von diesen Sünden durch eigene Macht nicht loskommt. Diese ὀργὴ τοῦ θεοῦ ist die der göttlichen Liebe gegenüberstehende Quelle aller göttlichen Strafe, besonders der ewigen; wefshalb Harlefs (Br. an d. Ephes. S. 168.) das Wort richtig also erklärt: „sie ist die jedem Gott Feindlichen entgegenstehende feindliche Energie seiner Heiligkeit, die Rückwirkung der menschlichen ἁμαρτία." Wohl zu beachten ist hierbei der Ausdruck: μένει ἐπ' αὐτόν, wonach die ὀργή schon vor dem ἀπειθεῖν da war; denn was bleibt, mufs schon zuvor da gewesen sein; der Zustand also, der die ὀργή verdient, ist ein bei allen Menschen bereits vorhandener. Dafs diefs wirklich des Johannes Überzeugung ist, worin er sich ebenfalls wieder ganz dem Erlöser anschliefst, zeigen seine Worte: „So wir sagen, dafs wir nicht gesündigt haben, so machen wir ihn (Gott) zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns" (1 Joh. 1, 10.); und ebenso: „So wir sagen, dafs wir keine Sünde haben, so täuschen

wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns" (v. 8.). Darum sein Dringen auf ein Bekennen der Sünde (v. 9.), sowie seine Hinweisung auf den Erlöser, dessen Blut von aller Sünde reinige (v. 7.), und der die Versöhnung sei für die Sünden der ganzen Welt (1 Joh. 2, 2., vgl. c. 3, 5. 16.). Die Sünde selbst ist ihm aber ἀνομία, d. i. eine Übertretung des göttlichen Gesetzes (1 Joh. 3, 4.), sowie ihm jede ἀδικία, d. i. jedes Unrecht, Sünde ist (1 Joh. 5, 17.). Befreiung nun von aller Sünde und ihrer Folge, der ὀργὴ τοῦ θεοῦ, sowie Weckung des neuen Lebenselementes, der Liebe, ist der Zweck der Sendung Jesu (1 Joh. 4, 9—10. 3, 5. 4, 19.). Für alle Menschen ist er der Retter; denn „wir haben geschauet und bezeugen," spricht er, „daſs der Vater den Sohn gesandt hat **zum Heiland der Welt**" (σωτῆρα τοῦ κόσμου) (1 Joh. 4, 14.). Diese Rettung nun vollbrachte Christus zunächst durch Verkündigung der ἀλήθεια, womit Johannes den Inbegriff des ganzen Evangeliums bezeichnet; denn Christen sind ihm die, welche die Wahrheit erkannt haben (2 Joh. 1.), welche die Wahrheit wissen (1 Joh. 2, 21.), die in der Wahrheit wandeln (2 Joh. 4. 3 Joh. 3. 4.), die aus der Wahrheit sind (1 Joh. 3, 19.); denn durch Jesum Christum ist die Gnade und **Wahrheit** geworden (Joh. 1, 17.) Er ist das wahre Licht, welches jeglichen Menschen erleuchtet (Joh. 1, 9.); und dieſs darum, weil in ihm der Logos erschienen ist. Wer daher das Evangelium ausbreiten hilft, der ist ein Gehülfe der Wahrheit (3 Joh. 8.), die bei den Christen bleiben und in ihnen sein wird in Ewigkeit (2 Joh. 2.). Diese Belehrung, welche die Christen durch den Sohn Gottes, also von oben herab, empfangen haben, nennt er auch χρῖσμα, Salbung, und sagt deſshalb zu seinen Lesern: „Ihr aber habt Salbung vom Heiligen und wisset Alles" (1 Joh. 2, 20.), d. i., nach dem Zusammenhange, könnet die Wahrheit von dem Irrthum, die wahren Lehrer von den falschen unterscheiden; und ferner: „Ihr aber habt die Salbung von ihm (Christo) empfangen; sie blei-

bet in euch, und ihr habt nicht nöthig, dafs euch Jemand belehre; sondern wie eben die Salbung euch belehret über Alles, und sie wahr ist und keine Lüge ist, und wie sie euch gelehret hat, so werdet ihr in ihm (Christo) bleiben" (1 Joh. 2, 27.). Vor Allem aber hat Christus Erkenntnifs des wahrhaftigen Gottes gebracht; denn: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoofs ist, der hat es verkündiget" (Joh. 1, 18., vgl. 1 Joh. 4, 12.); und ferner: „Wir wissen, dafs der Sohn Gottes gekommen ist und uns Einsicht gegeben hat, damit wir erkennen den Wahrhaftigen" (1 Joh. 5, 20.). Diese Erkenntnifs Gottes aber besteht darin, dafs wir durch Christus die Verkündigung haben, dafs Gott Licht ist, und Finsternifs in ihm keine ist (1 Joh. 1, 5.), dafs er im Lichte ist (v. 7.), und keine Gemeinschaft mit ihm möglich, so lange wir in Finsternifs wandeln (v. 6.). Vor Allem aber ist es uns durch Christus klar und gewifs geworden: „Gott ist die Liebe" (1 Joh. 4, 8.); denn „darin offenbarte sich die Liebe Gottes an uns, dafs Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt sandte, dafs wir durch ihn leben sollen" (v. 9.). Dieser höchste Beweis der göttlichen Liebe weckt aber im Herzen erst dann die rechte Gegenliebe und führt so zum wahren, seligen Leben, wenn wir erkennen, wie viel uns Gott in seinem Sohne gegeben; denn aufser jener Erkenntnifs Gottes ist es die Vergebung unserer Sünden, die wir ihm allein verdanken, und für die er gestorben ist am Kreuze. Diesen Zweck des Todes Jesu spricht Johannes bestimmt in den Worten aus: „Darin bestehet die Liebe, nicht dafs wir Gott liebten, sondern dafs er uns liebte und seinen Sohn sandte zur Versöhnung für unsere Sünden" (*ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*) (1 Joh. 4, 10.). Ebenso in den Worten: „Daran haben wir die Liebe erkannt, dafs er sein Leben für uns gelassen" (*ὑπὲρ ἡμῶν*) (1 Joh. 3, 16.), und auf gleiche Weise: „Er ist ja die Versöhnung für unsere

Sünden (ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), nicht allein aber für die unsrigen (περί), sondern auch für die ganze Welt" (περί) (1 Joh. 2, 2.). Aus diesen Worten erhellt erstens, dafs Johannes gerade in dem Tode Christi das sprechendste Zeugnifs der Liebe Gottes wie Christi erblickt, und sodann zweitens, dafs er dieselben Präpositionen ὑπέρ und περί gebraucht, wie der Erlöser selbst, und daher die alt-orthodoxe Genugthuungslehre ebenso wenig lehrt, wie Christus. Selbst eine Stellvertretung liegt nicht bestimmt in den Worten ausgedrückt; allein nach den Worten Christi (Matth. 20, 28.), sowie nach dem hier gebrauchten Worte ἱλασμός, sah er den Erlöser wirklich als ein Opfer an, das Gott selbst zur Versöhnung gegeben. Wie nämlich nach jüdischer Vorstellung ein Versöhnungsopfer die Versöhnung, d. i. die Vergebung der Sünden, anzeigte und bewirkte, so sollte Christi Tod als das Opfer angesehen werden, durch welches Versöhnung mit Gott, d. i. Vergebung der Sünden, wirklich bewirkt und erlangt sei. Diese jüdische Anschauung diente dazu, die Gewifsheit der Sündenvergebung einleuchtend und überzeugend darzuthun; denn dafs Johannes selbst dabei an eine wirkliche Versöhnung Gottes durch Blut gedacht habe, ist darum undenkbar, weil er Gott selbst als die Liebe darstellt, die das Opfer gegeben, und also nicht erst nöthig hatte, durch dasselbe versöhnt zu werden*). Wohl sieht also auch Johannes den Tod Christi als stellvertretend an, aber in dem Sinne, wie Christus selbst (s. Th. I. S. 389—393.). Gott gab seinen Sohn in den blutigen Tod, damit wir von der ewigen Strafe, der ὀργὴ τοῦ θεοῦ, befreiet würden. Diefs aber geschieht nach des Johannes Auffassung so, dafs diese Liebesthat Gottes das Herz überwältigt, von der wirklichen Vergebung aller Sünden überzeugt und eben dadurch zu einem neuen, heiligen Leben in der Liebe weckt und stark macht. Der Tod Christi, wenngleich das Hauptmoment, ist nach Johannes nicht das einzige, das ewiges, seliges Leben weckt

*) Über den gewöhnlichen Einwand, dafs Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit das Opfer verlangt habe, ist schon oben bei der Lehre Christi selbst die Rede gewesen und das Nöthige zur Widerlegung gesagt (s. Thl. I. S. 376 ff.).

und giebt. Die ganze Erscheinung Christi, als des wahrhaftigen Sohnes Gottes, ist Zeugnifs jener Liebe des Vaters. Darum ist dem Johannes die Anerkennung der Göttlichkeit Christi, der Glaube an sie, Hauptsache, und er fordert nicht speciell den Glauben an den Tod Christi als Bedingung des Lebens und der Seligkeit, sondern den Glauben an Christus überhaupt als den Sohn Gottes, und macht von diesem Glauben, der den an die Bedeutung seines Todes in sich schliefst, das ewige Heil abhängig. Darum spricht er nicht: Wer an den Tod Christi glaubt, sondern: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet auf ihm" (Joh. 3, 36.). Und ebenso: „Wer den Sohn hat, der hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht" (1 Joh. 5, 12.). Darum sagt er ferner, dafs Gott uns ewiges Leben gegeben habe, und dieses Leben in seinem Sohne sei (1 Joh. 5, 11.), und dafs seine Leser ewiges Leben haben, wenn sie glauben an den Namen des Sohnes Gottes (1 Joh. 5, 13.). Ja, er erklärt bestimmt: „Jeder, der glaubet, dafs Jesus der Christus ist, ist von Gott geboren" (1 Joh. 5, 1.); denn in dessen Herzen lebt die Überzeugung von der unendlichen Liebe des Vaters und weckt die Gegenliebe. „Jeder aber, der liebt," spricht er, „der ist von Gott geboren und erkennet Gott" (1 Joh. 4, 7.). Wer aber Gott erkennet und im Lichte wandelt, der ist der Vergebung seiner Sünden durch den Tod Christi vollkommen gewifs; denn „das Blut Jesu Christi, seines Sohnes," spricht er, „reiniget uns von aller Sünde" (1 Joh. 1, 7.). Wie nämlich alle diejenigen, welche nach dem levitischen Gesetze (Levit. c. 14.) mit Wasser oder Blut besprengt waren, für gereinigt und von der Schuld befreit angesehen wurden, so sind auch die, welche an den Sohn Gottes glauben und im Lichte wandeln, durch das Blut Christi gleichsam besprengt und von aller Sünde gereinigt. Die Gewifsheit der Sündenvergebung ist demnach auch durch diese, von der

levitischen Reinigung durch das Blut des Opferthieres hergenommene, Metapher auf's Bestimmteste bezeichnet. Christus wird auch hier mit einem Opfer verglichen, aber, was wohl zu beachten ist, nicht mit einem Sündopfer, sondern mit einem Reinigungsopfer, das die von levitischer Verunreinigung zu Reinigenden darzubringen hatten. Christus nimmt also mit seinem Tode, gleich einem Opfer, die Sünden hinweg. Das spricht Johannes auch in den Worten aus: „Und ihr wisset, daſs er (Christus) erschienen ist, auf daſs er unsere Sünden fortnehme" (ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ) (1 Joh. 3, 5.). Daſs Johannes hier αἴρειν und nicht φέρειν gebraucht, hat gewiſs seinen guten Grund; denn der Zusammenhang selbst weist darauf hin, daſs hier nicht das Tragen, sondern das Fortnehmen, Befreien von der Sünde ausgedrückt werden soll (vgl. v. 4. u. 6.). Die Gewiſsheit aber, daſs durch Christus die Sündenvergebung nicht bloſs um seines Todes, sondern auch um seines Namens, d. i. seiner ganzen Person, willen, die schon durch ihre Erscheinung die göttliche Liebe und Gnade verbürgt hat, geschieht, spricht er also aus: „Ich schreibe euch, Kinder, weil euch die Sünden vergeben sind um **seines Namens** willen" (1 Joh. 2, 12.); ja schon, ehe Christus gestorben, bezeugt er von der Göttlichkeit desselben: „Aus seiner Fülle empfingen wir alle **Gnade um Gnade**," d. i. überschwängliche Gnade (Joh. 1, 16.). Und eben darum, weil durch Christi Erscheinung und Tod die Gnade Gottes gewiſs ist, spricht er: „So wir unsere Sünden bekennen, so ist er (Gott) treu und gerecht, daſs er uns die Sünden vergiebt und von aller Ungerechtigkeit reinigt" (1 Joh. 1, 9.). Für die aber, bei denen noch Zweifel entstehen könnten, ob Gott auch wirklich neubegangene Sünden vergeben werde, setzt er hinzu: „Meine Kinder, Solches schreibe ich euch, auf daſs ihr nicht sündiget. Und so Jemand sündiget, so haben wir einen Beistand bei dem Vater, Jesum Christum, den Gerechten" (1 Joh. 2, 1.). Hier trägt Johannes die Vorstellung von dem Hohenpriester, der in dem Allerheiligsten für die Versöh-

nung des Volkes auch zu Gott betete, auf Christus über, um die Gewifsheit, dafs durch ihn immerdar Vergebung bei Gott zu finden sei, einleuchtend zu machen. Durch das im folgenden Verse gebrauchte Wort ἱλασμός ist dieser Sinn der Worte unzweifelhaft. Wenn Johannes also hier, wie in den früheren Stellen, auf die jüdische Anschauung und Vorstellung eingeht, so ist das eine anzuerkennende, vom Geiste Gottes selbst ihm eingegebene Lehrweisheit, die von den vorhandenen Vorstellungen Gebrauch macht, um dadurch die göttliche Wahrheit selbst den Herzen nahe zu bringen. Diese aber ist die durch alle seine Schriften sich unverkennbar hindurchziehende Grundwahrheit, dafs Gott die Liebe ist und durch die Sendung und den Tod seines Sohnes die Gewifsheit der Sündenvergebung unzweifelhaft gemacht hat. Darum stellt er den Tod Christi auch auf eigenthümliche Weise gleichsam als das Panier auf, um das alle zerstreueten Kinder Gottes sich sammeln sollen; ja, achten wir auf das dabei gebrauchte ἵνα, so hat der Tod Christi nach seiner Überzeugung gerade auch den Zweck, als höchstes Liebes- und Gnadenzeichen jene Vereinigung der Kinder Gottes zu bewirken; denn er sagt, dafs Christus nicht allein für das Volk (ὑπὲρ τοῦ ἔθνους) sterben sollte, sondern auch, auf dafs (ἵνα) er die zerstreuten Kinder Gottes zusammen vereinige (συναγάγῃ εἰς ἕν) (Joh. 11, 52.). Es ist diefs die Vereinigung aller Gläubigen durch die in Christi Tode erschienene Gnade Gottes. Darum fafst er denn auch das ganze Werk Christi im Gegensatz zu dem des Moses in die beiden Worte zusammen: „Das Gesetz ist durch Mose gegeben, **die Gnade** und **Wahrheit** ist durch Jesum Christum geworden" (Joh. 1, 17.). Das ἐγένετο, von Christus gesagt, ist hier im Gegensatz zu dem von Mose gebrauchten ἐδόθη wohl zu beachten. Denn Gnade und Wahrheit ist nicht gegeben, Beides kam durch Christus zur Anschauung und wurde bei denen, die an Christus glaubten, wirklich in den Herzen erzeugt, d. i. die Erkenntnifs der Wahrheit und die Gewifsheit der Gnade entstand unmittelbar durch den Glauben an ihn; denn Christus ist der Schöpfer von Beidem.

Wo aber diese durch Christus uns erwiesene Liebe und Gnade Gottes erkannt wird, da entsteht nothwendig die Erwiederung dieser Liebe. Das ist Gesetz in der Geisterwelt. Die Seele kann nicht anders; so lange sie Gefühl hat, wirkt auf sie empfangene Liebe und wirkt um so stärker, je lebhafter und klarer sie erkannt und gefühlt wird. Selbst entschiedene Bösewichter können sich diesem psychologischen Gesetz nicht ganz entziehen. Darum beim Johannes die tiefe Auffassung der ganzen Sittlichkeit des Christen in ihrem innersten Motiv. „Lasset uns ihn wiederlieben, denn er hat uns zuerst geliebt!" (1 Joh. 4, 19.), schreibt er aus dem tiefsten Gefühl seiner Seele heraus. Hiermit ist das Element nicht blofs aller christlichen Tugend, sondern alles wahrhaftigen, ewigen Lebens von ihm bezeichnet. Denn die Liebe zu Gott treibt zur Erfüllung seiner Gebote (1 Joh. 5, 2—3.) und ist nicht denkbar ohne herzliche Bruderliebe (1 Joh. 4, 20.). Wer diese Liebe nicht hat, ist noch im Tode; wer sie aber hat, der ist vom Tode zum Leben übergegangen (1 Joh. 3, 14.); denn er lebt, weil er im Lichte wandelt, schon hier mit Gott in Gemeinschaft (1 Joh. 1, 3. 6.); Gott bleibt in ihm, und er in Gott (1 Joh. 4, 12. 16. 3, 24. 2, 5.); denn Gott hat von seinem eigenen Geiste ihm gegeben (1 Joh. 4, 13. 3, 24.), und er ist von Gott geboren (Joh. 1, 13. 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 4. 7. 5, 1. 18. 19.). Hier ist besonders die tiefe Wahrheit, die in dem Ausdruck: *ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννῆσθαι* und *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι*, liegt, wohl zu beachten; denn nicht blofs die göttliche Wahrheit, welche jenes sündlose Leben hervorruft, ist als *σπέρμα τοῦ θεοῦ* bezeichnet (1 Joh. 3, 9.), sondern die Liebe selbst, welche durch jenes *σπέρμα* im Herzen entsteht, ist göttlichen Ursprungs (*ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι*) (1 Joh. 4, 7.); denn Gott selbst ruft sie durch seine Liebe erst hervor (vgl. 1 Joh. 4, 9—10.); er ist also in Wahrheit der Vater des neuen, im Herzen entstehenden, heiligen Lebens in der Liebe. Wer aber Gott, der gerade auch in dieser Beziehung der Vater oder Erzeuger genannt wird, liebt (*πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα*), der liebt auch den von ihm Erzeugten oder Geborenen (*ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεν-*

νημένον ἐξ αὐτοῦ) (1 Joh. 5, 1.). Die christliche Bruderliebe ist also recht eigentlich Geschwisterliebe; denn Christen fühlen sich nicht bloſs dem Namen, sondern der That und Wahrheit nach als τέκνα τοῦ θεοῦ (1 Joh. 3, 1. 2. Joh. 1, 12.); denn sie sind „nicht aus Geblüt, noch aus Begierde des Fleisches, noch aus Begierde eines Mannes (sc. Kinder Gottes, wie Abraham's Nachkommen), sondern sie sind aus Gott geboren" (Joh. 1, 13.). Da nun diese Geburt aus Gott, d. i. diese heilige Gegenliebe, welche Gesinnung und Wandel heiligt, die nothwendige Frucht des Glaubens an den Sohn Gottes und der dadurch empfangenen Erkenntniſs Gottes ist: so ist der ein Lügner, der da sagt, er habe Gott erkannt, und doch seine Gebote nicht hält (1 Joh. 2, 3—4.). Jeder, der sündigt, hat den Erlöser nicht geschauet, noch ihn erkannt (1 Joh. 3, 6.); wer nicht liebet, hat Gott nicht erkannt, wer aber liebet, der erkennet Gott (1 Joh. 4, 8. 7.); wer Böses thut, der hat Gott nicht geschauet (3 Joh. v. 11.). Als Muster und Vorbild eines solchen Wandels in der Liebe steht aber Christus selbst uns vor Augen. Denn wer in Gott bleiben will, muſs, sowie Jener gewandelt hat, selbst auch also wandeln (1 Joh. 2, 6.); auch wir sollen, wie er, das Leben für die Brüder lassen (1 Joh. 3, 16.). Sein Gebot der Liebe, das die Christen von Anfang an gehört haben, ist ihnen insofern zwar kein neues, sondern ein altes (1 Joh. 2, 7. 3, 11. 2 Joh. 5.); es ist und bleibt aber in seiner ewigen Geltung und in seiner immer neuen Verpflichtung auch ein ewig neues (1 Joh. 2, 8., vgl. Joh. 13, 34.). Indem aber der Erlöser diese Liebe nicht bloſs geboten, sondern durch seine ganze Erscheinung, d. i. sein Leben und seinen Tod, in's Herz gebracht hat, hat er auch, wozu er erschienen ist, die Werke des Teufels zerstört (1 Joh. 3, 8.); denn der Glaube an ihn, der jene Liebe erzeugt, überwindet eben durch sie die Welt (1 Joh. 4, 4. 5, 4.) und giebt das ewige Leben (1 Joh. 5, 13.); denn nicht nur verheiſsen hat Gott durch Christus das ewige Leben (1 Joh. 2, 25.), sondern wer den Sohn

hat, der hat in ihm schon hier das ewige Leben wirklich, Gott selbst hat es durch ihn gegeben (1 Joh. 5, 12. 11.), weil der, welcher an ihn glaubt, dann aus Liebe den Willen Gottes thut und darum in Ewigkeit bleibt (1 Joh. 2, 17.). Dieselbe Liebe aber treibt auch alle Furcht aus, so dafs wir selbst Freudigkeit haben am Tage des Gerichts (1 Joh. 4, 17. 18.); denn als wahrhaftige Kinder Gottes werden wir ihn einst nicht blofs sehen, sondern ihm selbst gleich sein, weil wir ihn sehen werden, wie er ist (1 Joh. 3, 2.). Auch hier wird aus dem *ὁρᾶν αὐτόν*, welches die in jenem Leben mit Zuversicht zu hoffende intuitive Erkenntnifs Gottes oder Christi bezeichnet (denn das *αὐτόν* ist zweifelhafter Beziehung, da es auf *θεοῦ* v. 2. oder auf *ἐκεῖνος* (sc. Christus) v. 3. gehen kann), die Ähnlichkeit mit Gott oder Christus gefolgert, und wir sehen aus dieser höchsten Hoffnung, die Johannes ausspricht, wie die höchste und hellste Erkenntnifs Gottes, oder, was hier dasselbe ist, seines Sohnes, auch die höchste Seligkeit in sich schliefst. Dahin also zu führen, ist dem Johannes Christi Werk.

3) Schon aus dem Bisherigen wird es klar geworden sein, dafs bei Johannes der Glaube an Christus gar nichts Anderes sein kann, als die vollkommenste, ja bis zur Gewifsheit gesteigerte Überzeugung von der Göttlichkeit Christi, d. i. mit andern Worten davon, dafs in Christo wirklich der Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, d. i. der Logos, Mensch geworden sei; denn gerade auf dieser Gewifsheit beruhet unläugbar die ganze Anschauung des Johannes. Diefs nun auch aus dem Gebrauch des *πιστεύειν* bei ihm nachzuweisen, ist jetzt unsere Aufgabe. Schon früher ist erwähnt, dafs er nur ein einziges Mal das Wort *πίστις* gebraucht (1 Joh. 5, 4.), dagegen viel häufiger, als sonst ein neutestamentlicher Verfasser, das eben genannte Verbum. Ist es nun richtig, was wir oben bemerkt haben (S. 401.), dafs die Zeitwörter auf *εύειν* eine beständige, gleichsam berufsmäfsige Beschäftigung mit einer Sache ausdrücken, und daher *πιστεύειν* eine beständige, dauernde Gemüthsrichtung bezeichnet, so ist leicht einzusehen, wefshalb Johannes ge-

rade das Zeitwort vorzieht; denn wie in seiner Seele jene Richtung eine bleibende, alles Denken und Wollen bestimmende war, so ist nach seiner innersten Überzeugung diese dauernde Richtung des ganzen Gemüthes die Grundbedingung alles christlichen Lebens und Wandels. Zugleich aber liegt, wie wir gesehen, in dem Worte der Begriff des festen, unerschütterlichen Bauens und Sichverlassens, und gerade diese Festigkeit der Überzeugung mitzubezeichnen, liegt ihm vorzugsweise am Herzen; denn auf der felsenfesten, zur völligen Gewifsheit gewordenen Überzeugung von der wirklichen metaphysischen Sohnschaft Christi bei Gott ruhet ihm die ganze Kraft der christlichen Wahrheit. Der Begriff des *πιστεύειν* ist ihm daher sehr nahe mit dem des *γιγνώσκειν* und *εἰδέναι* verwandt; wefshalb er sie theils mit einander verbindet, wie: *ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν* (Joh. 6, 69.), und umgekehrt: *ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν* (1 Joh. 4, 16.), theils geradezu das *γιγνώσκειν* oder *εἰδέναι* da setzt, wo er ebensowohl *πιστεύειν* gebraucht haben könnte, jedoch, um noch gröfsere Gewifsheit zu bezeichnen, das eine oder andere der beiden erstgenannten Zeitwörter vorzieht. So z. B.: *Οὐκ ἔτι διὰ τὴν σὴν λαλίαν πιστεύομεν· αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν, ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, ὁ Χριστός* (Joh. 4, 42.). Ebenso steht für *πιστεύομεν* das bestimmtere *οἴδαμεν* 1 Joh. 3, 2. Der ursprüngliche Begriff des Vertrauens tritt daher gegen diesen der festen, sichern Überzeugung, die aus jenem folgt, bei ihm mehr zurück, eben weil ihm Alles auf die eine zuversichtliche Gewifsheit ankommt, Christus sei der wahrhaftige Sohn Gottes. Doch verkennt Johannes dabei keineswegs jene Grundbedeutung, die des Vertrauens und der guten Zuversicht; sie gilt überall mit, wo er das *πιστεύειν* gebraucht; ja er nimmt es ein Mal sogar geradezu für anvertrauen; denn er sagt: *Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν ἑαυτὸν αὐτοῖς* (Joh. 2, 24.). Was nämlich den Gebrauch des Wortes überhaupt bei ihm betrifft, so finden wir es zunächst allerdings auch bei ihm in dem gewöhnlichen Sinne von glauben, d. i. für wahr halten. Alsdann

steht entweder als Object ein Satz ausdrücklich dabei, wie Joh. 9, 18. ὅτι τυφλὸς ἦν, oder ein solcher Satz ist aus dem Zusammenhang zu ergänzen, wie Joh. 19, 35. dieser: ὅτι ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ, oder Joh. 20, 8. u. 25: ὅτι ἠγέρθη ὁ Χριστός; oder es steht ein Dativ der Person dabei, so daſs als Object dazu ebenfalls ein Satz zu ergänzen bleibt. So bei den Worten: Μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, sc. ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν (1 Joh. 4, 1.), und: ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ, sc. μαρτυρήσαντι, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός (1 Joh. 5, 10.). Auch ein Dativ der Sache, der man Glauben schenkt, findet sich hinzugesetzt; z. B. τῇ ἀκοῇ ἡμῶν (Joh. 12, 38.), τῷ λόγῳ ᾧ εἶπεν αὐτῷ Ἰησοῦς (Joh. 4, 50.), τῇ γραφῇ (Joh. 2, 22.), wofür auch εἰς mit dem Accusativ steht, z. B. εἰς τὴν μαρτυρίαν (1 Joh. 5, 10.). In Bezug auf die Person Christi hat das πιστεύειν aber immer die oben angegebene Bedeutung der völligen Überzeugung von der göttlichen Hoheit seiner Person; denn dafür sprechen zunächst die dabei befindlichen, ausdrücklichen Zusätze: ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Joh. 6, 69. 11, 27. 20, 31. 1 Joh. 5, 1. 5., vgl. 1 Joh. 4, 15., wo in dem ὃς ἂν ὁμολογήσῃ das πιστεύειν offenbar mitgemeint ist), und: ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες (Joh. 16, 30.). Eben daraus aber wird auch klar, was Joh. mit dem Zusatz: εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (Joh. 1, 12. 2, 23.), meint; es ist der Glaube an Christus, als den Sohn Gottes; denn eben dieſs ist sein Name; weſshalb er auch ausführlicher sagt: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (1 Joh. 5, 13.), oder: τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Joh. 3, 23.). Hier ist die Präposition εἰς mit dem Accus. und der Dativ gebraucht, und Beides giebt Licht, was mit den kürzeren Ausdrücken: πιστεύειν εἰς αὐτόν und πιστεύειν αὐτῷ, gemeint sei. Es ist auch hiermit die zuversichtliche Überzeugung von der göttlichen Hoheit des Erlösers bezeichnet; denn ein Mal steht statt des kürzeren εἰς αὐτόν auch das ausführlichere εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ (1 Joh. 5, 10. Joh. 3, 36.); sodann aber ergiebt in vielen Stellen der Zusammenhang, daſs gerade die höhere, göttliche Macht des Erlösers als die Veranlassung zu dem πιστεύειν εἰς αὐτόν bezeichnet ist. So

heifst es nach dem Zeichen auf der Hochzeit zu Kana und in Folge dessen: *Καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* (Joh. 2, 11.), nach der Erzählung der Samariterin aber von der genauen Kenntnifs, die Jesus von ihren Verhältnissen gehabt: *Πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν τῶν Σαμαρειτῶν* (Joh. 4, 39.). Hier aber ist überdiefs aus der v. 42. angeführten Rede der gläubig gewordenen Samariter selbst ganz deutlich zu ersehen, welcher Glaube mit dem oben angegebenen Ausdrucke bezeichnet ist; denn diese sagen: „Wir glauben nicht mehr um deiner Rede willen; denn wir haben selbst gehört und **wissen**, dafs dieser wahrlich der Heiland der Welt, der Christus, ist." Der Blindgeborene ferner, den Jesus geheilt, spricht zu ihm: *Τίς ἐστι* (nämlich nach v. 35. *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*), *κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν;* (Joh. 9, 36.). Von den Brüdern des Herrn selbst aber sagt Johannes: *Οὐδὲ γὰρ ἐπίστευον εἰς αὐτόν* (Joh. 7, 5.); die Pharisäer endlich sprechen zu den Gerichtsdienern: *Μή τις ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσεν εἰς αὐτόν;* (Joh. 7, 48.). Danach ist die Anerkennung und Überzeugung von der höheren, göttlichen Würde des Erlösers in dem Ausdruck unzweifelhaft enthalten; denn wenngleich zunächst die Überzeugung von der Messiaswürde, wie diese bei den Juden mit den Namen *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* und *ὁ Χριστός* bezeichnet ward, gemeint ist, so hatten, wie wir gesehen, doch auch schon die Juden zur Zeit Christi eine hocherhabene Vorstellung von der Person des Messias, so dafs er weit über eine menschliche Persönlichkeit erhaben gedacht ward; Johannes selbst aber, der den Ausdruck so häufig gebraucht, sah in Christus unzweifelhaft göttliches Wesen und göttliche Natur, so dafs in seinem Sinne das *πιστεύειν εἰς αὐτόν* gar nichts Anderes bedeuten kann. So finden wir es denn auch in den Stellen: Joh. 7, 31. 39. 8, 30. 10, 42. 11, 45. 48. 12, 11. 37. 42. Auch da, wo zu dem *πιστεύειν* statt des *εἰς αὐτόν* der Dativ *αὐτῷ* oder *σοί* gesetzt ist, ergiebt der Zusammenhang, dafs hinzuzudenken ist: dafs du der Christus oder der Sohn Gottes bist. So in den Worten: „Was thust du für ein Zeichen, damit wir sehen und

dir glauben?" (καὶ πιστεύσωμέν σοι) (Joh. 6, 30.). Ebenso in der Stelle: „Jesus sprach zu den an ihn gläubigen Juden" (πεπιστευκότας αὐτῷ) (Joh. 8, 31.). Beachten wir diesen Gebrauch des Wortes, so kann es endlich auch da, wo es absolut steht, gar nicht mehr zweifelhaft sein, welche Überzeugung Johannes damit ausdrücken will. Es ist die der göttlichen Hoheit Christi, was in einzelnen Stellen wieder der Zusammenhang klar ergiebt. Denn so heifst es von den Samaritern: „Und viel mehrere glaubten um seines Wortes willen" (Joh. 4, 41.), wo gleich im folgenden Verse die oben angeführten Worte von der Hoheit Christi als Object des Glaubens folgen. Auch der Blindgeborene sagt ganz absolut: Πιστεύω, κύριε (Joh. 9, 39.), und aus v. 35. und 37. ist klar, dafs als Object seines Glaubens hinzuzudenken ist: ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Ebenso ist klar, dafs, wenn es von dem königlichen Diener, dessen Sohn auf Jesu blofses Wort gesund ward, heifst: Καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη (Joh. 4, 53.), nur der Glaube an die göttliche Hoheit und Macht Christi gemeint sein kann. Ähnliche Stellen aber sind noch Joh. 1, 7. 12, 39. 6, 64. Aus dem Allen nun geht hervor, dafs Johannes nirgends von einem πιστεύειν an das Werk oder an den Tod Christi besonders redet, sondern überall das πιστεύειν auf die Person Christi, d. i. seine höhere, göttliche Natur, bezieht; und gerade von dieser πίστις macht er das Leben und die Seligkeit abhängig; denn er schreibt: „Solches habe ich euch geschrieben, die ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes, auf dafs ihr wisset, dafs ihr ewiges Leben habt, wenn ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes" (1 Joh. 5, 13.); ferner: „Wer an den Sohn glaubet, der hat das ewige Leben" (Joh. 3, 36.), und: „So Viele ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, wenn sie an seinen Namen glaubten" (Joh. 1, 12., vgl. c. 20, 31.). Wie diefs aber geschieht, ist bereits oben, wo von dem Werke Christi die Rede war, nachgewiesen worden, sowie daselbst auch die sittliche Wirkung des Glaubens an

34 *

Christus, wie Johannes sie lehrt, bereits dargestellt ist. Wir können uns daher über letztere hier kurz fassen und weisen nur noch besonders darauf hin, wie auch sie ausdrücklich nur von dem Glauben an die Hoheit und Göttlichkeit der Person Christi abhängig gemacht wird. Denn „wer ist es," heifst es, „der die Welt überwindet, wenn nicht der, der da glaubet, dafs Jesus der Sohn Gottes ist?" (1 Joh. 5, 5.) Denn „wer irgend bekennt, dafs Jesus ist der Sohn Gottes, in dem bleibet Gott, und Gott in ihm" (1 Joh. 4, 15.); ferner: „Jeder, der glaubet, dafs Jesus der Christus ist, der ist von Gott geboren" (1 Joh. 5, 1.). „Alles aber, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt" (1 Joh. 5, 4.). Darum setzt er denn auch ausdrücklich noch hinzu: „Das ist der Sieg, der die Welt überwunden hat, unser Glaube" (1 Joh. 5, 4.). Gerade dieser Glaube also an die Person Christi, als des Sohnes Gottes, wird als der Sieg bezeichnet, der die Welt überwunden, und zwar nicht blofs darum, weil dieser Glaube allein die Liebe zu Gott weckt, welche zur Überwindung aller Leiden und Versuchungen der Welt die rechte Kraft verleihet, sondern weil dieser Glaube die Seele durch die Liebe mit Gott selbst in so innige und unmittelbare Verbindung setzt, dafs sie, über alles Irdische emporgehoben, die Welt gleichsam zu ihren Füfsen sieht und von ihr nicht mehr erreicht und angefochten werden kann. Darum spricht Johannes nicht: Unser Glaube erringt den Sieg, sondern: Er ist der Sieg, der die Welt überwunden hat (*ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον*). Das Resultat ist demnach: Der Glaube beim Johannes ist die innigste und festeste Überzeugung von der wahrhaftigen Sendung des eingeborenen Sohnes Gottes in die Welt; denn ohne die Gewifsheit dieses Glaubens ist das ganze Johanneische Christenthum in die Luft gebauet und nun und nimmermehr zu begreifen.

4) Achten wir nun zuletzt noch auf besondere jüdisch-messianische Vorstellungen, welche Johannes auf die Person Christi anwendet, so finden wir bei ihm davon auffallend wenig. Sein Evangelium enthält von der messia-

nischen Erwartung einer Todtenauferweckung, aufser den vom Erlöser selbst gesprochenen und schon oben erklärten Worten (Joh. 5, 28—29.) und jener von Martha über die Auferstehung ihres Bruders am jüngsten Tage angeführten Äufserung (Joh. 11, 24.), durchaus nichts; ebenso wenig seine Briefe. Von einer baldigen Wiedererscheinung Christi hier auf Erden zum Gericht schweigt er in seinem Evangelium ebenfalls; nur in seinen Briefen kommen noch einzelne Spuren dieser Erwartung vor; allein es sind nur kurze Andeutungen, und es ist unverkennbar, wie der Geist Gottes diesen Apostel durch tiefere Erkenntnifs der Person und des Werkes Christi bereits auch von specifisch-jüdischen Erwartungen befreit und zu unbefangenerem, hellerem Blick in die vom Herrn verkündete Wahrheit geführt hatte.

Auch Johannes sieht, und mit Recht, des Herrn Leben im A. T. vom göttlichen Geiste vorausverkündigt; aber er giebt bestimmt an, dafs erst später die Jünger zu dieser Erkenntnifs geführt wurden. In seinen Briefen aber, und das ist besonders wichtig, kommt er nirgends auf alttestamentliche Citate zurück. Die Wahrheit: Christus ist der eingeborene, wahrhaftige Sohn Gottes, bedarf bei ihm jener Stütze nicht, ja er sucht sie um so weniger im A. T., als diefs nirgends mit vollkommen klarer Gewifsheit diese Wahrheit ausspricht. Wo er im Evangelium Stellen des A. T. auf Christus anwendet, verfährt er ganz in dem Sinne wie Petrus, ja wie Christus selbst. Der ursprüngliche Sinn und Zusammenhang dieser Stellen kommt nicht in Betracht, da er durch den Geist Gottes die Beziehung auf Christus hineingelegt sieht; und zu dieser Erkenntnifs führten ihn, wie er selbst bekennt, die Thatsachen im Leben des Erlösers selbst. Denn er sagt bei der Tempelreinigung durch den Erlöser ausdrücklich: „Es erinnerten sich aber seine Jünger, dafs geschrieben stehet: Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren" (Joh. 2, 17., vgl. Psalm 69, 10.). Noch deutlicher aber spricht er die erst später gewonnene Einsicht in die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen bei Gelegenheit des Einzuges Jesu in Jerusalem aus; denn da der Herr auf einem Esels-Füllen

ritt, so citirt er bei Erzählung dieses Herganges Zach. 9, 9. und setzt hinzu: „Solches aber verstanden seine Jünger zuerst nicht, sondern als Jesus verherrlicht war, alsdann erinnerten sie sich, dafs solches von ihm geschrieben war, und sie ihm solches gethan hatten" (Joh. 12, 16.). Ebenso führte ihn der Unglaube der Juden zu der Erkenntnifs, dafs die Weissagungen des Jesaias c. 53, 1. c. 6, 10. in dem Leben Christi erfüllt wurden (Joh. 12, 37—40.). Auch das Werfen des Looses über den ungenäheten Rock Christi (Joh. 19, 24. vgl. Ps. 22, 19.), die Worte Jesu: „Mich dürstet!" (Joh. 19, 28., vgl. Ps. 69, 22.), die Thatsache, dafs dem Leichname des Herrn die Beine nicht zerbrochen wurden (Joh. 19, 36., vgl. 2 Mos. 12, 46.), sowie dafs einer der Kriegsknechte ihm den Lanzenstich gab (Joh. 19, 37., vgl. Zach. 12, 10.), führen ihn auf die entsprechenden Schriftstellen des A. T. Darum erklärt er denn auch bei der Auferstehung Christi ganz offen: „Denn noch verstanden sie (die Jünger) nicht die Schrift, dafs er müsse von den Todten auferstehen" (Joh. 20, 9., vgl. 16, 10.). Dafs alle jene Stellen des A. T. in ihrem Zusammenhange einen ganz andern Sinn haben, braucht hier nicht nachgewiesen zu werden. Johannes aber sieht darum in ihnen Weissagungen, weil zugleich der Geist Gottes aus ihnen sprach; denn er erklärt ausdrücklich vom Jesaias: „Solches sagte Jesaias, als er seine (Christi) Herrlichkeit sah und von ihm redete" (Joh. 12, 41.). Das aber konnte der Prophet nur durch den Geist Gottes. Man könnte hier sagen, dafs also nach des Johannes Ansicht der Prophet vollkommen klar die Herrlichkeit Christi vorausgesehen habe; allein das liegt nicht in den Worten und wird erst hineingetragen. Er sah sie nur, sagt Johannes, und redete von ihm, ohne dafs der Grad der Klarheit dieser Einsicht irgend näher bezeichnet wird. Dafs aber derselbe Geist, auch ohne dafs der Sprechende es wufste, eine Weissagung nach des Johannes Ansicht geben konnte, zeigt die bekannte Stelle vom Kaiphas, welcher gesagt hatte, es sei besser, dafs Ein Mensch für das Volk

sterbe, als dafs das ganze Volk zu Grunde gehe (Joh. 11, 50.); denn Johannes setzt hinzu: „Solches aber sprach er nicht von sich selber, sondern, da er selbiges Jahres Hoherpriester war, weissagte er, dafs Jesus für das Volk sterben würde" (v. 51.). Gerade diese Stelle aber giebt Aufschlufs darüber, wie Johannes auch solche Stellen des A. T. als Weissagungen auf Christus ansehen und anführen konnte, welche ihrem nächsten Sinne nach von ihren Verfassern selbst nicht auf den Messias bezogen worden waren. Sie hatten nicht ἀφ' ἑαυτοῦ geredet, sondern der Geist Gottes hatte in ihre Worte, ohne dafs sie es selbst ahneten, eine Weissagung auf Christus gelegt.

Über die Erwartung einer baldigen Wiederkehr Christi zum Gericht, welche alle übrigen Apostel theilen, finden wir auch beim Johannes noch eine Andeutung. Sie liegt in den Worten: „Kinder, es ist die letzte Stunde, und wie ihr gehört habt, dafs der Widerchrist kommen wird, so sind nun viele Widerchristen aufgestanden, woraus wir erkennen, dafs die letzte Stunde da ist" (1 Joh. 2, 18.). Man hat sich viel Mühe gegeben, den hier zwei Mal gebrauchten Ausdruck: ἐσχάτη ὥρα, für die letzte Weltperiode überhaupt zu erklären, so dafs danach das Weltende selbst von Johannes gar nicht als so nahe bezeichnet sei; allein ein Mal bezeichnet ὥρα, wenngleich zuweilen einen unbestimmten längeren Zeitraum (vgl. Joh. 16, 4. 25.), doch niemals viele Jahrtausende, was hier doch der Fall sein müfste, wenn die Jahrtausende dauernde letzte Weltperiode gemeint sein sollte; sodann aber hatte diese letzte Weltperiode bereits längst mit der Erscheinung Christi auf Erden angefangen (vgl. Hebr. 1, 1.); hier aber wird erst aus der Erscheinung der Widerchristen gefolgert, dafs die ἐσχάτη ὥρα da sei. Das Dasein der Widerchristen ist also hier offenbar als ein sicheres Vorzeichen betrachtet; ein Vorzeichen aber von dem, was erst nach Jahrtausenden kommen sollte, wäre an sich schon von keiner Bedeutung und konnte für die Leser

des Apostels von gar keinem Interesse sein. Das dicht Vorhergehende: Ὁ κόσμος παράγεται (v. 17.), zeigt deutlich, daſs der Gedanke an das Vergehen der Welt, also das Weltende, wirklich in der Seele des Apostels war, als er die gleich folgenden Worte niederschrieb, welche auf die Nähe desselben hinweisen und die Gewiſsheit dieser Nähe bezeugen sollen. Will man sich also nicht gegen den klaren Zusammenhang und den natürlichen und einfachen Sinn der Worte sträuben, so muſs man anerkennen, daſs auch Johannes, wie seine Mitapostel Petrus und Paulus, das Weltende noch als nahe bevorstehend ansah. Das dabei stattfindende Weltgericht deutet er vielleicht durch die ἡμέρα κρίσεως an (1 Joh. 4, 17.); doch ist es auch möglich, daſs er damit das ewige Gericht im Himmel bezeichnet und nur die bekannte messianische Ausdrucksform dafür wählt (s. Unsterblichkeitsl. S. 83.).

Fassen wir nun zusammen, was wir als Lehre des Johannes von der Person Christi gefunden, so ist es dieſs: 1) Der Logos, als der eingeborene Sohn Gottes, erschien in Christo als Mensch auf Erden. 2) Er kam, um durch sein Wort, Leben und Sterben der σωτὴρ τοῦ κόσμου zu werden. 3) Seine Sendung ist die That der göttlichen Liebe, die jedes Herz überwältigt, das an sie glaubt, also, daſs es aus Liebe nun den Willen Gottes thut. 4) Ein solches Leben ist das wahrhaftige und ewige selbst, und wer es hat, ist durch Christus ein Kind Gottes geworden und seiner Seligkeit gewiſs. 5) Grundbedingung alles Heiles also ist der Glaube, d. i. die vollkommen feste Überzeugung, daſs in Christo der wahrhaftige Sohn Gottes im metaphysischen Sinne Mensch geworden ist. 6) Das Leben und Schicksal des Sohnes Gottes auf Erden ist im A. T. durch den Geist Gottes vorherverkündigt, und die letzte Stunde ist jetzt da. — Charakteristisch ist demnach beim Johannes die feste Bestimmung der Gottheit Christi im Logos und der durch alle seine Schriften sich hinziehende Grundton der Liebe, die, von Gott in Christo ausgegangen, zu Gott die Herzen zurückzieht.

## §. 26.

## III. Paulus.

Bei der apostolischen Wirksamkeit dieses grofsen, von Gott vorzugsweise mit Gaben und Kräften ausgerüsteten Apostels haben wir vor Allem auf den Gang zu achten, den die Entwickelung seines Lehrbegriffs genommen. Denn wenn irgendwo, so ist hier das vom Erlöser über die Wirksamkeit des heiligen Geistes ausgesprochene ὁδηγήσει (Joh. 16, 13.), das ist das allmähliche, stufenweise Hinführen und Einführen in die göttliche Wahrheit, erkennbar. Nicht wie mit Einem Schlage ist ihm nach seiner Bekehrung und Berufung zum Apostel die volle christliche Wahrheit in allen ihren Einzelnheiten in die Seele gedrückt, sondern der Geist Gottes führt ihn sichtbar von einer Klarheit zur andern, und durch alle, aus seiner früheren pharisäischen Bildung hervorgegangenen, widerstrebenden Elemente hindurch gelangt er zum Anschauen der Herrlichkeit Christi mit unverhülltem Angesicht (vgl. 2 Cor. 3, 18.). Ein Zeitraum von mindestens dreifsig Jahren liegt zwischen seiner Bekehrung und seinem Tode, und die Apostelgeschichte, wie seine Briefe, geben zuverlässige Kunde von seinem apostolischen Wirken in dieser Zeit. Da nun die Reihenfolge der Briefe der Zeit nach bestimmt ist, so läfst sich bei wirklich aufmerksamen Lesen und Vergleichen der in ihnen niedergelegten Aussprüche gar nicht verkennen, wie seine christliche Überzeugung nicht blofs an Gewifsheit und Zuversicht, sondern auch an Gründlichkeit, Klarheit und Reinheit immer mehr zunimmt, und es erscheint demnach als durchaus unzulässig, aus seinen sämmtlichen Äufserungen, gleichviel, zu welcher Zeit er sie gethan, ein Lehrgebäude zusammenzustellen und als von Anfang an fix und fertig dem Apostel unterzuschieben. Der Stufengang der Entwickelung darf auch hier, wie bei jeder in die menschliche Seele eintretenden neuen Erkenntnifs, nach der die alten Vorstellungen und Erkenntnisse sich zum Theil modificiren und berichtigen, nicht unbeachtet gelassen werden, und es können nicht Vorstellungen, die erst nach Jahrzehnten vom Apostel ausgesprochen sind, bis auf

den Anfang seiner apostolischen Thätigkeit gleichsam zurückdatirt werden. Gilt diefs aber von der Entwickelung des ganzen Paulinischen Lehrbegriffs, so insbesondere auch von der Lehre des Paulus über die Person Christi. Wir finden durch seine sämmtlichen Schriften hindurch ein stufenweises Fortschreiten der Erkenntnifs von der Hoheit und Herrlichkeit Christi, und es lassen sich im Grofsen und Ganzen drei Hauptabschnitte in der Paulinischen Entwickelung dieser Lehre unterscheiden. Der erste reicht vom Beginn seiner apostolischen Thätigkeit bis gegen Ende seines mehr- als zweijährigen Aufenthalts in Ephesus, und über ihn geben aufser dem Abschnitte der Apostelgeschichte von c. 9—19. die Thessalonicherbriefe und der erste an die Corinther sichern Aufschlufs. Der zweite umfafst die Zeit von seiner Abreise aus Ephesus bis zu seiner ersten römischen Gefangenschaft, und in diese Zeit gehören, aufser Act. c. 20. bis Ende, der zweite Corintherbrief, sowie die Briefe an die Galater und Römer; der dritte endlich umfafst die letzte Lebensperiode des Apostels von seinem ersten Aufenthalte zu Rom an, und über sie geben die Briefe an die Colosser, Epheser, den Philemon und die Philipper, sowie die beiden an den Timotheus und der an den Titus unzweifelhaftes Licht.

Die wunderbare Erscheinung des auferstandenen Erlösers auf dem Wege nach Damascus war für Paulus, der jene Erscheinung selbst eine himmlische nennt (οὐράνιος ὀπτασία, Act. 26, 19.), der Wendepunkt seiner innersten Überzeugung. Zweierlei ward ihm dadurch klar und über jeden Zweifel erhoben: 1) die wirkliche Auferstehung Jesu von den Todten und seine himmlische Macht, und 2) die dadurch erwiesene wirkliche Messianität Jesu oder die Gewifsheit, dafs Jesus, wie er sich selbst ausdrückt, der Christus sei (Act. 9, 20. 22. 28.). Beide Punkte bilden daher zu Anfang den Hauptinhalt seines apostolischen Zeugnisses. Er lehrt und beweist überall in den jüdischen Synagogen, dafs Christus der erwartete Messias sei, und zwar vor Allem durch die Thatsache seiner Auferstehung von den Todten. Durch sie ist er als Messias und folglich auch als Sündentilger und künftiger

Richter bei der Todtenauferstehung beglaubigt (vgl. Act. 13, 30—41. 17, 31.). Diese letztere nämlich sieht er zugleich durch Christi Auferstehung nun als völlig gewifs an; sie steht nahe bevor, Christus erscheint bald zur Realisirung seines Reiches, er vernichtet dann alle seine Feinde und zuletzt den Tod selbst, giebt aber dann die Herrschaft an Gott zurück, auf dafs Gott Alles in Allem sei. Diefs ist mit wenigen Worten das, was in dem ersten der oben angegebenen Abschnitte über Christus gelehrt wird, und es ist wohl zu beachten, dafs die höhere Macht Christi hier durchweg nur von seiner Auferstehung von den Todten und seiner Verherrlichung im Himmel abhängig gemacht wird, von seiner höheren Natur aber als Sohn Gottes im metaphysischen Sinne noch gar nicht die Rede ist. Er erscheint hier immer nur, wie er auch genannt wird, als ein ἀνήϱ, durch den Gott den Weltkreis richten werde, und den er dazu verordnet und durch die Auferweckung von den Todten beglaubigt habe (Act. 17, 31.). Lutz, der diese Darstellung Jesu ebenfalls in den Reden der Apostelgeschichte findet, die drei ersten Briefe des Paulus aber nicht näher dabei beachtet, meint defshalb geradezu, Jesus sei hier durchgängig nur als Mensch, ohne alle Beziehung auf eine höhere Natur desselben, dargestellt, er erscheine hier ganz nur wie der vulgäre Messias, in dem man die Vergebung der Sünden habe (S. 336.). Diese Äufserung, obgleich sie Wahres enthält, übertreibt jedoch; denn wenngleich Christus hier überall nur als der Messias, wie die Juden sich ihn dachten, dargestellt erscheint, so ist doch nicht zu übersehen, dafs auch die Juden nicht einen blofsen Menschen im Messias erblickten (s. S. 249—261.), und dafs Paulus durch jene himmlische Erscheinung selbst gleich von Anfang an eine höhere, als blofs menschliche, Macht und Persönlichkeit in Christo erkannte, nur dafs er diese noch nicht von einer Präexistenz Christi bei Gott herleitete, sondern seiner Erhebung zu Gott und seinem himmlischen Dasein bei Gott zuschrieb. Anders dagegen gestaltet sich die Sache in dem zweiten oben näher bezeichneten Abschnitte. Die Überzeugung des Apostels von einem unmittelbaren Fortle-

ben nach dem Tode, einem Einheimischsein bei Christo im Himmel, ist durch seine Lebensgefahr in Ephesus und die damit verbundene Wirkung des heiligen Geistes bei ihm vermittelt (vgl. 2 Cor. 5, 1—8.); die Veranlassung zu dem Galater- und später zu dem Römerbriefe führte ihn zu der tieferen Begründung und Entwickelung seiner Lehre vom Glauben und der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως. Er erkennt daher in Christo auch einen Richter im Himmel, einen Herrn über uns, wir mögen leben oder sterben, und die Bedeutung des Versöhnungstodes hat gerade darin ihr Hauptmoment, dafs Gott seinen Sohn sandte, als die Zeit erfüllet war, dafs er seines eigenen Sohnes nicht verschonte, sondern für uns alle dahingab, und dafs uns daher nichts zu scheiden vermag von dieser Liebe Gottes in Christo Jesu zu uns. Christus erscheint daher hier überall als Sohn Gottes im metaphysischen Sinne; denn nicht nur dieser Name wird jetzt häufig gebraucht, sondern der Apostel nennt ihn auch das Ebenbild Gottes (2 Cor. 4, 4.) und sagt: Die Herrlichkeit Gottes strahlt im Angesichte Jesu Christi (2 Cor. 4, 6.); Gott war in Christo (2 Cor. 5, 19.); Christus litt um unseretwillen Armuth, obgleich er reich war (2 Cor. 8, 9.); er ist mächtiglich erwiesen als Sohn Gottes (Röm. 1, 4.); er ist zur Rechten Gottes und verwendet sich für uns (Röm. 8, 34.). So tritt denn der Gegensatz zwischen ihm und den Menschen jetzt viel entschiedener hervor (Gal. 1, 1.). Weiter indefs geht der Apostel erst im dritten der oben genannten Abschnitte. Die Veranlassung zu dem Colosser- und Epheserbriefe, die Gemeinden jener Gegend vor einer falschen, geheimnifsvollen Geister- und Engellehre zu bewahren, führt ihn zur genaueren Entwickelung der göttlichen, über alle Geister und Engel erhabenen Natur Christi. Er ist der Erstgeborene aller Schöpfung (Col. 1, 15.); durch ihn ist Alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und Unsichtbare, ja die ganze Geister- und Engelwelt, welchen Namen sie auch führen möge (Col. 1, 16. Eph. 1, 21.). Alles ist durch ihn und für ihn geschaffen und besteht in ihm (Col. 1, 16. 17. Eph. 3, 9.). Er ist herabgestiegen in die niedern Räume der Erde (Eph. 4, 9.), und zwar nach

dem ewigen, von Gründung der Welt her verborgenen Rathschlusse Gottes (Col. 1, 26—27. Eph. 3, 9.); er ist nach Vollbringung dieses Rathschlusses wieder emporgestiegen über alle Himmel, auf dafs er Alles erfüllete (Eph. 4, 10. 1, 21.); in ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Col. 2, 9. 1, 19.); in ihm sind alle Schätze der Weisheit verborgen (Col. 2, 3.); durch ihn soll Alles wieder zusammengefafst und mit Gott versöhnt werden, sowohl was im Himmel, als was auf Erden ist (Eph. 1, 10. Col. 1, 20.). Diese Anschauung und Überzeugung von der hocherhabenen, göttlichen Natur Christi findet sich nun auch in den spätern Briefen; denn im Philipperbriefe heifst es ausdrücklich, dafs er in Gottes Gestalt war und es nicht für einen Raub achtete, Gott gleich sein (Phil. 2, 6.); im ersten Timotheusbriefe aber, dafs er geoffenbaret ward im Fleisch u. s. w. (1 Tim. 3, 16.); und nur das ist hier noch zu beachten, dafs Paulus aus der eigensten Erfahrung heraus die göttliche Herrlichkeit Christi bezeugt und mit der felsenfesten Zuversicht schliefst: Der Herr wird mich erlösen von aller bösen That und mich retten in sein himmlisches Reich (2 Tim. 4, 18.).

Haben wir aber hiernach einen kurzen Überblick über die Paulinische Entwickelung der Lehre von Christo gegeben, so haben wir zunächst den Einwand zu beachten, als habe Paulus von Anfang an dieselbe Überzeugung von der Hoheit Christi, wie er sie zuletzt ausspricht, gehabt, und als habe er früher nur nicht Veranlassung gefunden, sie so auszusprechen, wie er es später, durch die Umstände veranlafst, gethan habe. Hiergegen spricht augenscheinlich: 1) die Thatsache, dafs in den uns aufbewahrten Reden des Apostels in der Apostelgeschichte nirgends die Hoheit Christi in dem zuletzt angegebenen Sinne angedeutet ist, obwohl Veranlassung dazu in Fülle vorliegt; 2) die Thatsache, dafs er in den Thessalonicherbriefen gerade ebenso von der Person Christi redet, wie in der Apostelgeschichte, ja dafs das Mifsverständnifs und die Beunruhigung der Thessalonicher über die Wiederkunft Christi und die Todtenauferstehung dabei gar nicht hätte entstehen können, wenn Paulus in seiner apostolischen Predigt bei ihnen nicht gerade hier-

von, als von einem Hauptgegenstande, geredet hätte, wie er denn selbst darauf ausdrücklich hinweist (1 Thess. 4, 6. 2 Thess. 2, 5.), und die Anklage seiner Gegner es überdiefs bezeugt (Act. 17, 7.); 3) die Thatsache, dafs der Ausdruck: Sohn Gottes, erst vom Galater- und zweiten Corintherbriefe an häufiger und im metaphysischen Sinne von ihm gebraucht wird, obwohl frühere Veranlassung dazu, diesen Ausdruck in seinen Briefen von Christus zu gebrauchen, doch wohl von Niemand geläugnet werden mag*). 4) Bei der äufseren Veranlassung, die ihn zur näheren Bezeichnung der Hoheit Christi führte, darf die innere, die ihn zu immer klarerer Erkenntnifs dieser Hoheit leitete, nicht übersehen werden. Durch das Ereignifs vor Damascus nämlich von der Messianität Christi überzeugt, durch besondere Einwirkungen und Offenbarungen desselben in seiner Überzeugung noch bestärkt (Act. 22, 17—21. 2 Cor. 12, 2—4.), bildete er selbstständig, ohne Fleisch und Blut, d. i. Menschen, erst zu befragen (Gal. 1, 16. 12.), seine christliche Erkenntnifs und sein Lehrgebäude weiter aus. Der Geist Gottes aber leitete ihn dabei durch seine eigenen, früheren Vorstellungen und die Ereignisse seines innern, wie äufsern Lebens, so dafs er in Wahrheit sprechen konnte, er habe sein Evangelium nicht von Menschen empfangen, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi (Gal. 1, 12.) und des heiligen Geistes (1 Cor. 2, 10. 12. 13.). Mit dem zuerst empfangenen Eindrucke aber von dem wirklichen Leben und der himmlischen Macht Christi traten naturgemäfs auch zunächst diejenigen messianischen Vorstellungen in seinem Geiste hervor, die er als früherer Jude und Pharisäer vom Messias sich angeeignet hatte. Sündenvergebung, Auferste-

*) Nur drei Mal überhaupt gebraucht er vorher den Ausdruck (1 Thess. 1, 10. 1 Cor. 1, 9. 15, 28.), und der Zusammenhang in allen drei Stellen zeigt, dafs er Christus nur in Bezug auf das durch ihn zu erwartende Gericht also nennt, also ihn als messianischen Richter der Welt auch mit υἱὸς θεοῦ bezeichnet, so dafs hier der Ausdruck durchaus gleichbedeutend erscheint mit ὁ Χριστός, was aus der Stelle Act. 9, 20., vgl. v. 22., ganz deutlich erhellt.

hung und Gericht, das ist das Erste, was er predigt und von Christo als Messias erwartet. Dabei aber bewahrt ihn der Geist Gottes vor jedem gefährlichen Irrthum, und auch in der eigenthümlich jüdisch-messianischen Vorstellungsform des Apostels ruhet schon die christliche Wahrheit. Mit der Erkenntnifs aber, dafs die Wiederkunft Christi zum Gericht nicht so nahe bevorstehe, wendet sich sein Geist ernster und tiefer zu dem, was in diesem Leben dem Christen das Heiligste und Wichtigste ist, und was allein ihm das Heil in Ewigkeit sichert, diefs ist die Lehre vom Glauben und von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Wohl war ihm die äufsere Veranlassung, davon zu reden, in den Zuständen der galatischen Gemeinden, sowie der zu Rom gegeben; allein innerlich war er bereits durch seine eigene Erfahrung darauf vorbereitet. Der Tod Jesu am Kreuze war den Juden überall ein Ärgernifs gewesen (1 Cor. 1, 23. Gal. 5, 11.), und er mufste gerade dadurch nur zu um so ernsterem Nachdenken über die Bedeutung desselben veranlafst werden. Er selbst hatte als früherer Pharisäer auf die Gerechtigkeit durch des Gesetzes Werke, d. i. durch Erfüllung des Gesetzes, streng gehalten (Phil. 3, 6., vgl. v. 9.), aber dabei die innere Erfahrung gemacht, dafs er dennoch nicht das Gesetz vollständig erfüllen und so die Gerechtigkeit vor Gott, die Ruhe seines Gewissens und den Frieden mit Gott finden konnte (Röm. c. 7.). Durch die Hingabe seines Herzens an Christus und den Glauben an die Vergebung der Sünden durch das Blut Christi fand er nun endlich, was er früher vergebens gesucht. Aus eigenster Erfahrung lernte er demnach die Kraft des Todes Christi immer mehr kennen, und der Geist Gottes bereitete ihn sichtbar also vor, die grofse Wahrheit von der Rechtfertigung aus dem Glauben bei der sich jetzt darbietenden Gelegenheit gründlich und ausführlich auseinanderzusetzen. Mit der Erkenntnifs dieser Wahrheit aber hängt die Überzeugung von der wahren Hoheit der Person Christi, als des wirklichen Sohnes Gottes, auf's Innigste zusammen; denn nur dadurch gewinnt das Opfer seines Todes die oben angegebene Bedeutung. Darum finden wir denn auch von nun an die göttliche Hoheit Christi bestimmt und

entschieden von ihm ausgesprochen. Später nun, als die Erfahrung, was diese seine Überzeugung in seinem Herzen gewirkt hatte, hinzukam, als weiteres Nachdenken über die Hoheit des Erlösers ihn zu immer hellerer Erkenntnifs, klareren Vorstellungen und festen Begriffen über sie führte, als diese und jene früher von Rabbinen über die Hoheit des Messiasgeistes ausgesprochene Vorstellung, namentlich aber manche Äufserung des Philo über den Logos von ihm auf Christus angewandt und dazu benutzt wurde, seine eigene Idee von ihm klarer und bestimmter zu fassen: da tritt bei der in Colossä zunächst gegebenen Veranlassung diese seine hocherhabene Idee von der Majestät Christi in den unzweideutigsten, entschiedensten Ausdrücken hervor. Dafs er auch hier, vom Geiste Gottes geleitet, die Wahrheit trifft, zeigt eine Vergleichung seiner Aussprüche mit denen des Erlösers selbst über seine Person. Der Kern und das Wesen derselben harmonirt durchaus mit den Worten des Erlösers selbst; nur dafs die Paulinische Form der Vorstellungen eine für seine Zeit, so zu sagen, wissenschaftlich fixirte ist.

Vergleichen wir indefs diese mit der von Johannes im Logos gegebenen, so ist ein Fortschritt auch hier unverkennbar. Beim Johannes ist Präexistenz Christi im Logos und Weltschöpfung durch ihn das Wesentliche; beim Paulus dagegen tritt hinzu, dafs die Welt nicht blofs durch ihn, sondern auch *für ihn* geschaffen worden (Col. 1, 16.), dafs sie *in ihm bestehe*, d. i. erhalten werde (Col. 1, 17.), und dafs das Erlösungswerk Christi sich auch auf die *Engel- und Geisterwelt des Himmels* erstrecke (Col. 1, 20.). Was aber den Paulus vor Allem charakterisirt, das ist seine tiefe und gründliche Darstellung der Lehre vom *Glauben*. Die ganz bestimmte Beziehung desselben auf den Tod Christi tritt nirgends so klar und mit solcher Entschiedenheit hervor, und die Bezeichnung: *Apostel des Glaubens*, gebührt ihm daher vor allen mit unbestreitbarem Rechte. Gehen wir jedoch nach diesen Vorbemerkungen jetzt näher auf die Einzelnheiten ein!

1) Was zunächst die **Natur** und das **Wesen des Erlösers** betrifft, so zieht sich durch sämmtliche Schriften des Paulus, wie durch seine Äufserungen in der Apostelgeschichte,

a) die Grundanschauung einer rein **menschlichen Natur** in Christo hindurch, und in dieser Beziehung erleidet seine Überzeugung mit der Zeit auch nicht den mindesten Wechsel. Wie zu Anfang seiner Wirksamkeit in der Apostelgeschichte (vgl. Act. 13, 23.), so in dem letzten aller seiner Briefe (vgl. 2 Tim. 2, 8.) ist ihm Christus, wie er's auch ausspricht (Röm. 5, 15. 1 Tim. 2, 5.), ein wirklicher *ἄνθρωπος*, d. i. **Mensch**. Er nennt ihn: **geboren von einem Weibe** (*γενόμενον ἐκ γυναικός*, Gal. 4, 4.), und öfter noch: **geboren aus dem Samen David's** (*γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαβίδ*, Röm. 1, 3. Act. 13, 23. 2 Tim. 2, 8.). Das Wort *σπέρμα* läfst es unentschieden, ob er ihm seinem Vater oder seiner Mutter nach eine Abkunft von David zuschreibt; doch möchte das Erstere darum nicht für unwahrscheinlich anzusehen sein, weil erstens der Maria im ganzen N. T. nirgends eine Abkunft von David zugeschrieben wird, was erst die Kirchenväter thun, wohl aber dem Joseph, wie aus den Geschlechtsregistern (Matth. c. 1., vgl. v. 6. u. 16., u. Luc. c. 3., vgl. v. 23. u. 31.) deutlich zu ersehen ist, und weil zweitens das Wort *σπέρμα* seiner eigentlichen Bedeutung nach mehr auf eine väterliche, als mütterliche, Descendenz hinweist. Ferner erkennt Paulus die Herkunft Christi aus **Nazareth** an, denn er nennt ihn den **Nazaräer** (*τὸν Ναζωραῖον*, Act. 26, 9.), und schreibt ihm einen **Leib** (*σῶμα*, Col. 1, 22. *σωματικῶς*, Col. 2, 9., vgl. 1 Cor. 10, 16. 11, 27. 29.) mit **Fleisch** (*σάρξ*, Röm. 1, 3. 1 Tim. 3, 16. 9, 5., vgl. Röm. 8, 3. 2 Cor. 5, 16.) und **Blut** (*αἷμα*, Col. 1, 14. 1 Cor. 10, 16. 20. Act. 20, 28.) zu; ja selbst die *ἀσθένεια*, d. i. Schwachheit, Gebrechlichkeit dieses menschlichen Leibes, erwähnt er (2 Cor. 13, 4.). Auch den zum Gericht Wiedererwarteten nennt er daher Anfangs noch *ἀνήρ* (Act. 17, 31.). Von dem irdischen Leben des Erlösers aber führt er selbst folgende Hauptmomente an. Er sagt, dafs er **unter das Gesetz gethan worden**

(*γενόμενον ὑπὸ νόμον*, Gal. 4, 4.), dafs Johannes der Täufer Zeugnifs von ihm gegeben habe (Act. 13, 25.), dafs er in der Nacht überliefert worden (*ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο*, 1 Cor. 11, 23.), dafs er vor Pontius Pilatus das schöne Bekenntnifs abgelegt (*μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν*, 1 Tim. 6, 13.), dafs durch seine Verurtheilung (*κρίναντες*) die Aussprüche der Propheten erfüllt worden (Act. 13, 27.), dafs er gelitten habe (Act. 17, 3. Phil. 3, 10. *παθεῖν*, *παθήματα*), dafs die Juden ihn getödtet hätten (*ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν*, 1 Thess. 2, 15.), dafs sie keine Schuld des Todes an ihm gefunden und doch von Pilatus verlangt hätten, ihn hinzurichten (*ἀναιρεθῆναι αὐτόν*, Act. 13, 28.), dafs er gekreuzigt worden (*ἐσταυρώθη* — *ἐσταύρωσαν*, 2 Cor. 13, 4. 1 Cor. 2, 8.), dafs er gestorben (*ἀπέθανεν*, 1 Cor. 15, 3. 2 Cor. 5, 15. Röm. 8, 34. 14, 9. 15., vgl. c. 6, 7.), begraben (*ἐτάφη*, 1 Cor. 15, 4., vgl. Röm. 6, 4.), d. i. in's Grab gelegt (*ἔθηκαν εἰς μνημεῖον*, Act. 13, 29.), auferweckt (*ἐγήγερται*, 1 Cor. 15, 4. Act. 13, 30. 37. 2 Cor. 5, 15. Röm. 6, 4. 9.), auferstanden (*ἀνέστη*, 1 Thess. 4, 14. Act. 17, 3.), von den Jüngern, ja von Fünfhunderten und zuletzt ihm selbst gesehen worden (*ὤφθη*, 1 Cor. 15, 5. 6. 7. 8.), und endlich, dafs er aufgehoben sei in Herrlichkeit (*ἀνελήφθη ἐν δόξῃ*, 1 Tim. 3, 16.). Dafs aber Paulus in diesem *σῶμα τῆς σαρκός* Christi (Col. 1, 22.) sich auch eine wirklich menschliche Seele dachte, geht aus folgenden Ausdrücken hervor. Er spricht von einem Innern oder Herzen Jesu Christi (*ἐν σπλάγχνοις Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Phil. 1, 8.), von einem Sinn oder Verstande Christi (*νοῦς Χριστοῦ*, 1 Cor. 2, 16.), von einem Gesinntsein Christi (*τοῦτο φρονεῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Phil. 2, 5.), von einem Gehorsamsein desselben (*γενόμενος ὑπήκοος*, Phil. 2, 8.), von der Gnade des Einen Menschen Jesu Christi (*ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Röm. 5, 15.), von der Langmuth (*μακροθυμία*, 1 Tim. 1, 16.) und Wahrheit, d. i. sittlichen Lauterkeit und Reinheit, in Jesu (*ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ*, Eph. 4, 21.,

vgl. 2 Cor. 1, 19.). Hier ist absichtlich nicht in Christo, sondern in Jesu gesagt, weil der Apostel die historische Person Christi bezeichnen will, in welcher eine *ἀλήθεια*, d. i. hier sittliche Wahrheit im Leben und in der That, war, wie das der fehlende Artikel und der Zusammenhang zeigt (s. de Wette, Epheserbrief, S. 142.). Eben darum aber fordert er auch auf, solche Gesinnung zu haben, wie sie auch in Christo gewesen (Phil. 2, 5.), und nennt die Thessalonicher seine und des Herrn Nachfolger (*μιμηταὶ ἡμῶν καὶ τοῦ κυρίου*, 1 Thess. 1, 6.), sowie sich selbst einen Nachfolger Christi (*μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ*, 1 Cor. 11, 1.). Stellt er aber hiermit offenbar den Erlöser als Vorbild hin, so mufs er sich ihn auch sündlos gedacht haben, wie das ohne Zweifel schon in den Worten liegt: „Gott hat seinen Sohn gesandt in Ähnlichkeit eines sündigen Leibes" (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, Röm. 8, 3.). Das Wort *ὁμοίωμα* zeigt deutlich, dafs Christus keine *σὰρξ ἁμαρτίας* gehabt habe, sondern sein Leib, eben weil keine Sünde ihn befleckte, einer solchen *σάρξ* nur ähnlich gewesen sei. Aus demselben Grunde spricht er, dafs Christus nur die Gestalt eines Knechtes angenommen (*μορφὴν δούλου λαβών*), Menschen ähnlich geworden (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*) und von Ansehen wie ein Mensch erfunden worden sei (*σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*, Phil. 2, 7.). Nicht einen Scheinkörper will er damit dem Herrn zuschreiben; denn das widerspräche geradezu den oben angeführten, zahlreichen Aussprüchen; sondern er will damit den Unterschied fühlbar machen, der bei der wirklich menschlichen Natur Christi doch immer noch zwischen seinem *σῶμα* und der *σὰρξ ἁμαρτίας* aller Menschen stattfand. Ganz klar aber spricht er endlich die Sündlosigkeit Jesu in den Worten aus: „Denn den, welcher von keiner Sünde wufste (*τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν*), machte er für uns zum Sünder" (*ἁμαρτίαν ἐποίησεν*, 2 Cor. 5, 21.).

b) Diefs Letztere führt uns nun von selbst auf die höhere Natur, die der Apostel von Anfang an in Christo erkannte; nur, dafs er stufenweise, wie wir jetzt zu zei-

gen haben, zur Erkenntnifs ihrer Göttlichkeit fortschritt. Wenn wir nun oben drei Hauptabschnitte in dieser fortschreitenden Entwickelung unterschieden haben, so ist das nicht so zu verstehen, als finde innerhalb eines jeden dieser Abschnitte weiter keine besonders erkennbare Fortentwickelung statt, und als hebe mit jedem neuen Abschnitt ein durchaus neuer, vorher noch nicht vorbereiteter oder angedeuteter Fortschritt an. Im Gegentheil, der Fortschritt zeigt sich als ein durchaus stätiger, und jene Hauptabschnitte bezeichnen nur gewisse Hauptstufen, die sich in der Entwickelung deutlich unterscheiden lassen. Danach aber werden wir die Äufserungen und Briefe des Apostels nach ihrer Zeitfolge genau zu verfolgen und den sich darin offenbarenden Fortschritt in der Vorstellung von der Person Christi im Einzelnen näher zu bezeichnen haben*).

α) Wir beginnen mit seinen Äufserungen in der **Apostelgeschichte von c. 9—c. 18.**, d. i. bis zu dem Zeitpunkte, wo er die Thessalonicherbriefe schrieb. Dafs der Bericht des Lucas über ihn durchaus treu und zuverlässig ist, läfst sich um so weniger bezweifeln, da er in den Worten des Paulus selbst das δικαιωθῆναι (Act. 13, 39.), das nachherige Hauptthema des Apostels, sowie seinen von Anfang an als Heidenapostel eingenommenen Standpunkt, dem νόμος Μωσέως gegenüber, ausdrücklich und häufig erwähnt (Act. 13, 39. 46—48. 14, 27. 15, 2. 12.). Keinem Unbefangenen aber wird es entgehen, dafs nach dem Bericht des Lucas Paulus in Jesu nur den jetzt wirklich erschienenen Messias, ohne Andeutung irgend einer metaphysischen Abkunft desselben von Gott, verkündete. Gleich nach seiner Bekehrung beweist er in den Synagogen von Damascus, dafs dieser Jesus der Messias (ὁ χριστός) sei (Act. 9, 22.), und selbst das vom Lucas ihm v. 20. in den

*) Wenn Lutz in seiner biblischen Dogmatik sich überhaupt gegen eine allmähliche Ausbildung der Lehre von Christo beim Paulus erklärt (S. 342 ff.), so trifft, was er sagt, die hier versuchte Darstellung und Nachweisung gar nicht, da die Gründe, gegen welche Lutz kämpft, hier darum gar nicht erwähnt werden, weil auf sie allerdings kein Gewicht zu legen ist.

Mund gelegte υἱὸς τοῦ θεοῦ hat nach unbefangener Auslegung (vgl. v. 22.) nur diesen Sinn (s. Meyer, Apostelg. S. 137.); Wahl erklärt es daher auch für gleichbedeutend mit βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ (vgl. Joh. 1, 50. Luc. 1, 32. Wahl, S. 491. 3. Ausg.). Ebenso beweist Paulus überall, wohin er kommt, aus dem A. T., dafs der Messias habe leiden und von den Todten auferstehen müssen, und dafs defshalb Jesus der Messias (ὁ χριστός) sei (vgl. Act. 17, 2—3. 18, 4—5.). Charakteristisch ist dabei, dafs Paulus hier nur den Namen Jesus, nicht Christus, für den Erlöser wählt (vgl. Act. 9, 20. 27. 28. 13, 23.) und ganz ebenso, wie er von David sagt, Gott habe ihn Israel zum Könige erweckt (ἤγειρεν, Act. 13, 22.), auch von Christus sagt: Gott erweckte (ἤγειρεν) Jesum Israel zum Retter aus dem Samen David's (v. 23.). Lesen wir aber für das zuletzt erwähnte ἤγειρεν das von den Meisten recipirte ἤγαγεν, so liegt darin noch deutlicher, dafs Gott ihn als Retter oder Messias dem Volke nur gebracht oder heraufgeführt habe, was durch das folgende εἴσοδος, d. i. den öffentlichen, amtlichen Eintritt Jesu unter das Volk (v. 24.), noch bestätigt wird (vgl. Meyer, Apostelg. S. 180.). In dem Bekenntnifs und der Verkündigung des Namens Jesu als des Messias bewegte sich daher das freimüthige Reden, wie es vom Apostel berichtet wird (ἐπαῤῥησιάσατο ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ, Act. 9, 27., vgl. v. 28.). Achten wir aber auf die Beweise, die Paulus in diesen seinen ersten Reden für die Messianität Jesu anführt, so sind es diese: Er ist aus dem Samen David's (Act. 13, 23.), durch seine Verurtheilung sind die Aussprüche der Propheten erfüllt (v. 27.), an ihm (sc. bei seiner Hinrichtung) ist Alles erfüllt, was geschrieben steht (v. 29.), die an die Väter ergangene Verheifsung ist erfüllt, da Gott Jesum auferweckte (v. 32.). Dieses Letzte, die von Gott gewirkte Auferstehung Jesu von den Todten, ist das Hauptargument, und bei ihr verweilt daher der Apostel am längsten. Auf sie deutet er die alttestamentlichen Stellen: Ps. 2, 7. Jes. 55, 3. Ps. 16, 10., und wie er selbst gerade durch dieses

Wunder von der Messianität Jesu überzeugt worden (c. 9.), so läfst er auch seine Zuhörer denselben Schlufs ziehen, indem er die von dem Messias erwarteten Dinge nun ganz bestimmt von Jesu aussagt (v. 38—41.). Dafs er aber wirklich in der Auferstehung den Hauptbeweis sieht, zeigt deutlich seine Rede in Athen, wo er ausdrücklich sagt, dafs Gott Glauben (sc. an Jesum als messianischen Richter) Allen dadurch verschafft habe, dafs er ihn von den Todten erweckt (*πίστιν παρασχὼν πᾶσιν, ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*, Act. 17, 31.). Was aber sieht er nun in ihm als dem Messias? Offenbar Dreierlei: 1) den königlichen Herrscher und Richter, denn als solchen erwartet er ihn nun; 2) den, durch welchen Sündenvergebung und somit Antheil an dem messianischen Heil zu erlangen sei; 3) den, durch welchen auch die Heiden zum Heil gelangen sollen. Was den ersten Punkt betrifft, so tritt dieser in den apostolischen Reden offenbar in den Vordergrund. Die Auferstehung Jesu selbst führte vor Allem auf die nun zu erwartende Auferstehung Aller und das Gericht. Das hatte Paulus als Pharisäer früher von der messianischen Zeit erwartet, das trug er nach gewonnener Erkenntnifs von der Würde und Hoheit Christi jetzt auf diesen über. „Sehet nun zu," spricht er, „dafs nicht über euch komme, was gesagt ist in den Propheten: Sehet, ihr Verächter, und staunet und vergehet; denn ein Werk thue ich in euren Tagen, ein Werk, das ihr nicht glauben würdet, wenn es euch Jemand erzählte" (Act. 13, 40—41., vgl. Hab. 1, 5.). Ferner: „Die Zeiten der Unwissenheit nun übersehend, gebietet Gott jetzt allen Menschen allenthalben, Bufse zu thun; denn er hat einen Tag gesetzet, an welchem er den Weltkreis richten wird mit Gerechtigkeit durch einen Mann, den er verordnet und vor Allen beglaubigt hat, da er ihn auferweckete von den Todten" (Act. 17, 30—31.). Man hat sich wohl zu hüten, in diese Worte gleich die spätere Paulinische Dogmatik hineinzutra-

gen oder gar die noch spätere Kirchenlehre darin zu finden. Es geschieht diefs nur zu oft, und mit einiger Gewandtheit hält es nicht schwer, die Worte gleich in einem so bestimmten Sinne zu deuten; allein nimmt man sie unbefangen, so liegt darin nur: 1) dafs das Gericht nahe bevorstehe, und 2) dafs Jesus der Mann sei, durch den Gott das erwartete allgemeine Gericht nun bald halten werde. Darum die dringende Warnung und die Aufforderung zur Bufse, um dem bald kommenden Strafgericht zu entgehen. *Das Reich Gottes* tritt bald ein (Act. 14, 22.), und *das ewige Leben* (Act. 13, 46.) beginnt bald, jedoch nur für die, welche an Christum gläubig geworden und bei diesem Glauben *beharren* (Act. 14, 22.). Diese *Nähe* der Erscheinung Christi aber und den baldigen Beginn seines Reiches spricht er im ersten Thessalonicherbriefe ganz unzweifelhaft aus (1 Thess. 4, 15. 17.). Dafs aber der Apostel dabei den Erlöser immer auch als einen *königlichen Herrscher* schilderte, möchte aus den Worten der feindseligen Juden zu Thessalonich nicht undeutlich hervorgehen, welche sprechen: „*Diese alle handeln den Gesetzen des Kaisers zuwider, indem sie sagen, ein Anderer sei König, nämlich Jesus*" (Act. 17, 7.). Der zweite der oben angegebenen Punkte nun, von der durch Jesum als den Messias zu erlangenden *Sündenvergebung*, findet sich deutlich ausgesprochen in den Worten: „*Kund sei euch nun, ihr Brüder, dafs durch diesen* (sc. Jesum) *euch Sündenvergebung verkündigt wird, und dafs von Allem, wovon ihr nicht vermochtet im Gesetze Mose's gerechtfertigt zu werden, in diesem ein Jeglicher, der da glaubet, gerechtfertigt wird*" (Act. 13, 38—39.). In diesen Worten spricht Paulus zuerst die Rechtfertigung durch den Glauben aus, die er später ausführlich und gründlich entwickelt, wie denn die Keime und Grundgedanken seiner späteren Dogmatik überall schon hier nicht zu verkennen sind. Dafs aber auch der dritte oben erwähnte Punkt von der *Bekehrung und Rettung der Heiden* durch Jesum als den Messias gleich Anfangs nicht fehlt, zeigt nicht blofs der schon auf der er-

sten Bekehrungsreise des Paulus von ihm durchgeführte Grundsatz, auch den Heiden das Evangelium zu verkünden, sondern auch das dabei von ihm ausgesprochene Wort: „Also hat uns Gott geboten: Ich habe dich gemacht zum Lichte der Heiden, dafs du zum Heil seiest bis an's Ende der Erde" (Act. 13, 47., vgl. Jes. 49, 6.). Da nun aber das jüdische Gesetz dabei den Heiden nicht aufgebürdet wurde, sondern der Glaube an Gott und an Jesum, den Retter, Richter und Herrn, genügte, so ist der dem Apostel gemachte Vorwurf erklärlich: „Dieser überredet die Menschen, dem Gesetze zuwider Gott zu verehren" (Act. 18, 13.), wie denn auch der in Antiochien früher entstandene Streit (Act. 15.) hierin seinen Grund hatte. Paulus verlangte demnach überall, wo er Christum predigte, Anerkennung desselben als des Messias und Herrn. Darum seine Antwort an den fragenden Kerkermeister zu Philippi: „Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du gerettet werden sammt deinem Hause!" (Act. 16, 30.); von den Bekehrten aber verlangt er ein Beharren in diesem Glauben (Act. 14, 22.) oder ein Beharren in der Gnade Gottes (Act. 13, 43.), die sie eben durch die Sündenvergebung, die ihnen durch Christus verkündet worden (v. 38.), erlangt hatten. Erscheint nun hiernach Christus immer noch als eine menschliche Persönlichkeit, als ein ἀνήρ (Act. 17, 31.), durch den Gott den Weltkreis richten werde, so ist doch nicht zu verkennen, dafs der Apostel ihm auch gleich Anfangs eine höhere, himmlische Macht dabei zuschrieb. Schon die himmlische Erscheinung des Herrn, auf die er selbst wiederholt hinweist (Act. 22, 6 ff. 26, 13 ff.), mufste ihm diese Überzeugung gegeben haben. Eine solche Thatsache und solche Worte, wie er sie dabei gehört, wiesen ihn nothwendig auf eine höhere Macht Christi hin, die er nach seiner Auferstehung im Himmel habe. Die Wunderkraft, mit welcher er selbst Kranke heilte (Act. 13, 6—12. 14, 9—10.), und zwar im Namen Jesu Christi (Act. 16, 18.), gab ihm fortwährend den Beweis von der höheren Macht desselben; denn „der Herr," heifst es, „legte Zeugnifs ab für das Wort seiner Gnade und liefs Zeichen und Wunder gesche-

hen durch ihre (des Paulus und Barnabas) Hände" (Act. 14, 3.). Nur bei dieser zuversichtlichen Überzeugung von der himmlischen Macht Jesu konnte geschehen, was von Beiden berichtet wird: „Sie empfahlen sie (die Gemeinden) unter Gebet und Fasten dem Herrn, an den sie geglaubt hatten" (Act. 14, 23.). Das παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ ist gar nicht anders zu verstehen, als daſs sie dem Herrn auch die himmlische Macht zuschrieben, die einzelnen Glieder der Gemeinden zu stärken und im Glauben und in der Liebe zu erhalten. Nichts desto weniger aber leiteten sie auch diese Macht Jesu von Gott selbst ab; denn als sie zurückgekehrt sind nach Antiochien, verkünden sie, wie viel Gott an ihnen gethan, und daſs er den Heiden die Thür zum Glauben aufgethan (Act. 14, 27.), und in Jerusalem erzählen sie ebenso, wie viele Zeichen und Wunder Gott unter den Heiden durch sie gethan (Act. 15, 12.). Nach dem Allen also erschien Christus dem Paulus in dieser Zeit zwar noch als **eine menschliche, aber von Gott nach seiner Auferstehung mit himmlischer Macht begabte Persönlichkeit, die als Messias bald wiederkehren und das groſse messianische Gericht auf Erden halten werde.**

Gerade diese beiden letztern Punkte, die himmlische Macht Christi und seine Wiederkehr zum Gericht, finden sich nun in den **Thessalonicherbriefen,** die der Zeit nach zunächst folgen, weiter entwickelt. Zunächst tritt die δύναμις Christi (2 Thess. 1, 7.) in folgenden Äuſserungen des Apostels viel klarer und entschiedener hervor. Er wünscht den Thessalonichern: „Euch aber erfülle und bereichere der Herr mit Liebe gegen einander und gegen Alle (1 Thess. 3, 12.), daſs er eure Herzen befestige, um tadellos in Heiligkeit zu sein vor Gott, unserm Vater, bei der Zukunft unseres Herrn, Jesu Christi" (v. 13.). Ferner: „Der Herr aber lenke eure Herzen zur Liebe Gottes und zur Standhaftigkeit Christi" (2 Thess. 3, 5.). Sollte aber Jemand hier das Wort Herr nicht auf Christus, sondern auf Gott beziehen wollen, so hört er noch deutlicher

des Apostels wahre Meinung in den Worten: „Er aber, unser Herr, Jesus Christus, und Gott, unser Vater — tröste eure Herzen und befestige euch in jeglichem guten Worte und Werke!" (2 Thess. 2, 16—17.). „Der Herr ist getreu, der euch befestigen und bewahren wird vor dem Bösen" (2 Thess. 3, 3.). Dafs aber Paulus nicht blofs im Bereich des Geistigen, sondern auch in rein äufserlichen Dingen Christo eine solche Macht schon jetzt zuschrieb, erhellt aus folgender Äufserung: „Er aber, Gott, unser Vater, und unser Herr, Jesus Christus, möge unsern Weg zu euch lenken!" (1 Thess. 3, 11.). Die innige Verbindung, in der hier Gott und Christus genannt werden, bezeugt, wie hoch er schon jetzt den Erlöser stellte. Dasselbe erhellt auch aus dem hier zuerst vorkommenden Segenswunsche: „Gnade und Friede (χάρις καὶ εἰρήνη) von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesu Christo!" (1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 2., vgl. 2 Thess. 1, 12.). Dafs er aber mit der χάρις, die er auch von Christo allein wünscht (1 Thess. 5, 28. 2 Thess. 3, 18.), nicht schon eine wirkliche Gottheit Christi lehrt, geht aus der späteren Zusammenstellung des Wortes χάρις selbst mit dem Zusatz: des **einen Menschen** Jesu Christi" (Röm. 5, 15.), hervor. Am meisten aber tritt die Hoheit und Macht, die er dem Erlöser um diese Zeit zuschreibt, in seiner Erwartung von einer baldigen Ankunft desselben zum Gericht hervor. Er erwartet ihn offenbar noch bei seinen Lebzeiten (vgl. ἡμεῖς 1 Thess. 4, 15. 17.) und tadelt die Thessalonicher nicht, dafs sie ihn überhaupt noch bei ihrem irdischen Leben erwarteten (1 Thess. 1, 3.), sondern dafs sie sich aufser Fassung bringen und in Furcht setzen liefsen, als stehe dieser Tag der Erscheinung Christi ganz nahe bevor (2 Thess. 2, 2., vgl. 1 Thess. 5, 1—4. 6.), da doch zuvor der Abfall kommen, und der Mensch der Sünde sich offenbaren müsse (2 Thess. 2, 3.). Die δύναμις und ἰσχύς Christi (2 Thess. 1, 7. 9.), verbunden mit der δόξα (2 Thess. 2, 14. 1, 9.), welche sich bei seiner Erscheinung (παρουσία, 1 Thess. 3, 13. 4, 15. ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας, 2 Thess. 2, 8. ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου, 2 Thess. 1, 7.) of-

fenbaren werden, bilden den Hauptgegenstand der apostolischen Schilderung. In ihr zeigt sich deutlich, welche Macht und Hoheit der Apostel in Christo überhaupt sich jetzt dachte. Vom Himmel (ἐκ τῶν οὐρανῶν, ἀπ' οὐρανοῦ, 1 Thess. 1, 10. 2 Thess. 1, 7.), wohin er nach seiner Auferweckung von den Todten erhöhet war (1 Thess. 1, 10.), erwartet ihn der Apostel. Er kommt unter einem gegebenen Zeichen (ἐν κελεύσματι, 1 Thess. 4, 16.), unter dem Rufe des Erzengels (ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου) und unter der Posaune Gottes (ἐν σάλπιγγι θεοῦ). Er denkt sich diefs Kommen als ein Herabsteigen (καταβήσεται), und zwar in Begleitung aller seiner heiligen Engel (μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ — μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ, 1 Thess. 3, 13. 2 Thess. 1, 7.). Gott wird dann durch ihn (διὰ τοῦ Ἰησοῦ) die Entschlafenen, d. i. die Todten in Christo (οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ), auferwecken (1 Thess. 4, 14., vgl. v. 16.). Diese werden dann mit dem Apostel und den mit ihm noch lebenden Christen (ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι) dem Herrn in Wolken (ἐν νεφέλαις) entgegengerückt (ἁρπαγησόμεθα εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου), und zwar in die Luft (εἰς ἀέρα) (1 Thess. 4, 17.). Dort aber werden sie nicht bleiben, sondern mit dem Herrn herabkommen; denn derselbe wird nun auf Erden seine Macht äufsern: 1) in Vernichtung des Antichristes, der als ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, υἱὸς τῆς ἀπωλείας und ἄνομος geschildert wird (2 Thess. 2, 3—8.), und der vom Herrn vertilgt werden wird durch den Hauch seines Mundes und vernichtet durch die Erscheinung seiner Ankunft (2 Thess. 2, 8.); und 2) in dem Gericht, das der Herr nun halten wird. Er erscheint den Bösen als Rächer (ἔκδικος), wie der Apostel ihn schon früher verkündet (1 Thess. 4, 6.); denn in Feuerflammen (ἐν πυρὶ φλογός) theilt er nun Strafe zu (διδόντος ἐκδίκησιν) denen, die Gott nicht kennen und nicht gehorchen dem Evangelium Jesu Christi (2 Thess. 1, 8.), und die nun Pein leiden werden, ewiges Verderben vom Angesichte des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Macht (ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, v. 9.); denn sie

sind dem kommenden Zorn (ὀργὴ ἡ ἐρχομένη, 1 Thess. 1, 10., vgl. 5, 9.) verfallen. Den Guten aber ist der Herr dann ein Vergelter (vgl. 1 Thess. 2, 19. 5, 23., vgl. 2 Thess. 1, 6—7. ἀποδοῦναι). Sie erlangen das Heil durch ihn (τίθεσθαι εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου, 1 Thess. 5, 9.); sie leben mit ihm zugleich (ἵνα ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν, v. 10.); denn sie sind, von dem Augenblick der Erscheinung Christi an, bei ihm allezeit (πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα, 1 Thess. 4, 17.); sie sind zu ihm versammelt (ἡμῶν ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν, 2 Thess. 2, 1.), werden des Reiches Gottes nun gewürdigt (2 Thess. 1, 5.), erhalten als Vergeltung für ihre Leiden Ruhe (ἄνεσιν, v. 7.), kommen zur Erlangung der Herrlichkeit Christi (καλεῖσθαι εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου, 2 Thess. 2, 14.). Er selbst aber, der Herr, wird, wenn er nun gekommen sein wird, verherrlicht in seinen Heiligen und bewundert in allen Gläubigen (ἐνδοξασθῆναι — καὶ θαυμασθῆναι, 2 Thess. 1, 10.), d. i. seine eigene Herrlichkeit wird er in der Verherrlichung der Seinigen erscheinen lassen, und er wird bewundert werden wegen dessen, was er an ihnen thut.

Hiernach ist soviel ohne Zweifel klar, daſs der Apostel die Macht und Herrlichkeit Christi vorzugsweise in Verbindung dachte mit seiner baldigen Ankunft (παρουσία) auf Erden, und daſs seine frühere jüdisch-messianische Vorstellung darauf wesentlichen Einfluſs äuſserte; denn von einem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode bei Christo, von einem ewigen Gericht im Himmel durch ihn, von einer höheren, göttlichen Natur Christi vor seiner Menschwerdung ist noch mit keinem Worte die Rede, und dem Apostel alle diese dogmatischen Ansichten schon jetzt unterzuschieben, dazu findet man in Allem, was er hier spricht, auch nicht die geringste Berechtigung. Selbst der nur ein einziges Mal gebrauchte Ausdruck: υἱὸς αὐτοῦ, sc. θεοῦ (1 Thess. 1, 10.), steht hier mit der Erwartung Jesu vom Himmel und seiner Auferweckung von den Todten in so unmittelbarer Verbindung, daſs man ihn unbedenklich für identisch mit ὁ χριστός halten muſs (vgl. Act. 9, 20. 22.). Auch

das verdient wohl beachtet und als Andeutung der jetzt noch im Apostel lebenden Überzeugung von der Person Christi bemerkt zu werden, daſs er den Herrn auch hier noch sehr häufig nur Jesus nennt (1 Thess. 1, 10. 2, 15. 4, 1. 2. 14. 2 Thess. 1, 7. 2, 8.). Als Resultat ergiebt sich daher auch hier, daſs die metaphysische Abkunft Christi von Gott noch nirgends gelehrt wird, und wenn auch die Vorstellung von seiner himmlischen Macht schon gesteigert erscheint, so ist sie doch noch immer von dem Gedanken getragen, **daſs Christus der Messias sei, und daſs er, wenngleich als solcher eine Zeit lang in den Himmel erhoben, doch bald wieder in Begleitung der Engel und mit himmlischer Herrlichkeit als Richter der Welt auf Erden erscheinen und das Reich Gottes aufrichten werde.**

Dieselbe Idee nun, nur weit veredelter und verklärter, finden wir auch in dem nächst folgenden Briefe, **dem ersten an die Corinther.** Die Ausdrücke und Bezeichnungen für die Hoheit Christi steigern sich, die Vorstellung von seiner Person wird erhabener und tritt Gott näher; nur wird die Unterordnung Christi unter Gott noch stark und entschieden betont, was in diesem Grade später nicht mehr der Fall ist. Der Bericht der Apostelgeschichte c. 18, 19 — c. 20, 1., der sich auf diese Zeit bezieht, bietet noch keine besondern Anzeichen einer im Apostel geschehenen Änderung seiner Überzeugung dar. Nur daſs er auch in Ephesus durch den Namen Jesu nicht gemeine Wunder verrichtete, die Gott durch ihn that (Act. 19, 11—17.), und daſs er in der Synagoge von dem Reiche Gottes überzeugte (Act. 19, 8.), wird erwähnt. Dagegen sehen wir aus dem ersten Corintherbriefe, daſs er dieſs Reich Gottes mit der Wiederkunft Christi noch immer als nahe bevorstehend ansah. Er erwartet mit seinen Lesern die Offenbarung (*ἀποκάλυψιν*) des Herrn Jesu Christi (1 Cor. 1, 8.), den Tag des Herrn Jesu (*ἐν ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, 1 Cor. 5, 5.), der sich in Feuer offenbaren (*ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται*), und an dem eines Jeglichen Werk offenbar

werden soll (ἑκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται, 1 Cor. 3, 13.). Dieser Tag aber kommt bald; denn die Zeit ist kurz zusammengerückt fortan (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος τὸ λοιπόν, 1 Cor. 7, 29.), und die Gestalt dieser Welt vergehet, d. h. ist schon im Vergehen begriffen (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, 1 Cor. 7, 31.). Darum ermahnt er die Corinther, des Herrn Tod zu verkünden, bis dafs er komme (ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ, 1 Cor. 11, 26.), und nichts vor der Zeit zu urtheilen, bis dafs der Herr komme (μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, 1 Cor. 4, 4.); ja er spricht auch hier in Bezug auf die Wiederkunft Christi noch ganz bestimmt aus: „Die Todten werden auferweckt unverweslich, und **wir** werden verwandelt werden" (καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα, 1 Cor. 15, 52.), so dafs er also von den Todten die noch Lebenden und sich selbst wieder mit durch ἡμεῖς sehr wohl unterscheidet und als die blofs zu Verwandelnden darstellt. Die Ankunft Christi selbst aber denkt er sich auch hier noch unter Posaunenruf (σαλπίσει γάρ, 1 Cor. 15, 52.); bei der letzten Posaune (ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι) werden die Todten auferweckt, und zwar im Nu, im Augenblick (ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, v. 52.). Diese Auferweckung aber geschieht durch Christus selbst; denn es heifst: „Sintemal durch einen Menschen der Tod, so auch durch einen Menschen die Auferstehung der Todten (1 Cor. 15, 21.); sie werden in Christo alle belebt werden" (ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται, v. 22.). Die Ordnung aber, in der sie auferstehen, ist diese: „Als Erstling Christus, sodann die, so Christo angehören, bei seiner Ankunft" (v. 23.). Erst später tritt das Ende ein (τὸ τέλος, v. 24.); denn zuvor geschieht erst, was Christus vollenden mufs (vgl. v. 25—26.). Die Todten aber mit den dann noch Lebenden werden alle (v. 51.) einen himmlischen, geistigen Leib (σῶμα πνευματικόν, ἐπουράνιον, v. 44. 46. 48. 49.) erhalten, wie ihn Christus selbst hat; denn „wie wir das Bild des irdischen (sc. Menschen, d. i. Adam's) getragen haben, so werden wir

auch das Bild des himmlischen (sc. Menschen, d. i. Christi) tragen" (φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, v. 49.). Dieser Leib aber ist ohne Fleisch und Blut; denn „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben" (v. 50.); er ist unsterblich (ἐν ἀφθαρσίᾳ, v. 42.), herrlich (ἐν δόξῃ), kräftig (ἐν δυνάμει, v. 43.) und wird für die Verstorbenen allmählich, gleich dem aus dem Samenkorn wachsenden Halm, aus dem irdischen Leibe sich entwickeln (v. 35—38.); für die noch Lebenden aber wird ein Anziehen oder Überkleiden (ἐνδύσασθαι, v. 53.) mit dem neuen Leibe stattfinden. Christus wird dann als Richter „auch das Verborgene aus der Finsternifs an's Licht bringen und die Rathschläge der Herzen offenbaren" (1 Cor. 4, 5.). Einem Jeden aber wird dann das verdiente Lob von Gott zu Theil (v. 5.). Gott aber hat dann Alles Christo unterworfen unter seine Füfse (1 Cor. 15, 27.); er herrscht nun, bis er alle seine Feinde unter seine Füfse gelegt hat (v. 25.); er vernichtet alle Herrschaft und alle Macht und Gewalt (v. 24.); als letzten Feind aber wird er den Tod selbst vernichten (ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος, v. 26.). Hierauf endlich wird Christus das Reich Gottes dem Vater übergeben (v. 24.); ja, wenn Alles Christo unterworfen ist, wird er sich selbst unterwerfen dem, welcher ihm Alles unterworfen hat, auf dafs Gott Alles in Allem sei (v. 28.). Aus der ganzen Stufenfolge, in welcher hier Paulus noch die letzten Dinge erwartet, ergiebt sich zwar der Einflufs seiner früheren jüdisch-pharisäischen Erwartung vom Reiche des Messias (s. S. 242—249.); zugleich aber ist klar, wie seine Überzeugung von der Hoheit Christi und der durch ihn zu erwartenden Todtenauferstehung sich gegen die in den Thessalonicherbriefen ausgesprochene erweitert und veredelt hat; denn die ewige Wahrheit, wie der Erlöser selbst sie gelehrt, ruhet auch in dieser, wenngleich zum Theil noch jüdisch-messianischen, Vorstellungsform (s. Unsterblichkeitsl.

S. 120. 125. 127.). Von der Person Christi aber, dessen Macht freilich erst bei seiner Wiederkunft als eine vollkommene und allgemeine gedacht wird, und dessen Herrschaft überdieſs als eine einst wieder aufhörende, also endliche, bezeichnet ist, hat der Apostel doch schon eine weit erhabenere Vorstellung. Er ist ihm, als der vom Himmel Kommende, der Herr vom Himmel (*ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ*, 1 Cor. 15, 47.), als der im Himmel Wohnende, der Himmlische (*ὁ ἐπουράνιος*, v. 48. u. 49.), als der die Todten einst Auferweckende, ein belebender Geist (*πνεῦμα ζωοποιοῦν*, v. 45.), als der schon in seinem irdischen Leben in seiner Herrlichkeit Erkennbare, der Herr der Herrlichkeit (*ὁ κύριος τῆς δόξης*, 1 Cor. 2, 8.), als der durch seinen Kreuzestod nach Gottes Rath Gnade und Vergebung der Sünden Bringende, Gottes Kraft und Gottes Weisheit (*θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία*, 1 Cor. 1, 24., vgl. v. 23.); ja es findet sich schon die vom Philo *de Cherub.* p. 129. über den Logos als Weltenschöpfer ausgesprochene Idee auf Christum angewandt mit den Worten: „Es ist Ein Herr, Jesus Christus, **durch welchen Alles ist und wir durch ihn**" (*εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*, 1 Cor. 8, 6.) *). Die Macht Christi (*δύναμις τοῦ κυρίου ἡμῶν*, 1 Cor. 5, 4.) tritt daher in diesem Briefe auch viel entschiedener hervor; denn

*) Auch die Idee, daſs Christus der Felsen in der Wüste gewesen (1 Cor. 10, 4.), kann auf seine Präexistenz und zugleich Wirksamkeit im A. T. hinweisen, wie denn Philo den Logos (de Wette, Bibl. Dogm. §. 156.) und der Verfasser der Weisheit Salomonis (c. 10, 15 ff.) die Weisheit schon im A. T. als wirksam erscheinen lassen. Allein exegetisch ist es nicht vollkommen sicher, daſs die Worte: *ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός*, wirklich den oben angegebenen Sinn haben, da Viele sie auch also fassen: der Felsen aber bedeutete Christum. Danach aber wird auch das *ἐπείρασαν* v. 9. nicht auf die vorangehenden Worte: *τὸν Χριστόν*, bezogen, sondern *τὸν θεόν* supplirt, so daſs der Sinn herauskommt, die Juden hätten in der Wüste nicht Christum, sondern Gott versucht. Den griechischen Worten in grammatischer Beziehung angemessener bleibt indeſs immer der oben angegebene Sinn.

nicht blofs, dafs der Apostel, wie früher, ein Anrufen Christi im Gebet erwähnt (οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν, womit er alle Christen meint, 1 Cor. 1, 2.) und von Christo sagt: „welcher euch auch befestigen wird (βεβαιώσει ὑμᾶς) bis an's Ende, dafs ihr unsträflich seid am Tage unseres Herrn Jesu Christi" (1 Cor. 1, 8.), sondern er warnt auch: „Lasset uns auch Christum nicht versuchen!" (μηδὲ πειράζωμεν τὸν Χριστόν, 1 Cor. 10, 9.) und sagt drohend: „Oder reizen wir den Herrn zum Zorne? (ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον;) Sind wir stärker, als er?" (μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν; 1 Cor. 10, 22.). Dafs in dieser letztern Stelle nicht Gott, sondern wirklich Christus gemeint sei, zeigt der dicht vorangehende Vers (v. 21.), wo von dem Kelche und dem Tische des Herrn die Rede ist, und also κύριος Niemanden anders, als Christum, bezeichnen kann. Zweifelhaft könnte dagegen die Bedeutung des κύριος in den Worten erscheinen: „So der Herr will" (ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ), sc. werde ich zu euch kommen (1 Cor. 4, 19.), und: „Wenn es der Herr gestattet" (ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέπῃ), sc. werde ich eine Zeit lang bei euch verbleiben (1 Cor. 16, 7.); denn in ganz ähnlichen Stellen sagt der Apostel auch: ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ (Röm. 1, 10.), und: διὰ θελήματος θεοῦ (Röm. 15, 32.); allein nach 1 Thess. 3, 11. schreibt er ganz entschieden Gott sowohl, als Christo diese Macht über die äufseren Lebensereignisse zu, und es ist mithin kein Grund vorhanden, die Beziehung jener Worte auf Christus zu läugnen. Ganz entschieden aber tritt die himmlische Macht, die der Apostel Christo zuschreibt, in der Äufserung hervor, wonach er im Namen des Herrn Jesu Christi und mit der Macht des Herrn Jesu Christi den Blutschänder zu Corinth dem Satan zum Verderben des Fleisches zu übergeben gebietet (1 Cor. 5, 4—5.). Hiernach hat nach seiner Überzeugung Christus auch die Macht, Menschen dem leiblichen Verderben durch den Teufel hinzugeben; denn von dieser Macht Christi leitet er eben die seinige in diesem Falle ab. Über den Tod selbst aber gebietet Christus nach der schon oben gegebenen Dar-

stellung von der Auferweckung der Todten; weſshalb er auch am Schlusse derselben spricht: „Gott aber sei Dank, der uns den Sieg verleihet (sc. über Sünde und Tod) durch unsern Herrn Jesum Christum!" (1 Cor. 15, 57.)

Fragen wir hiernach nun specieller nach dem metaphysischen Verhältnisse Christi zu Gott, so giebt der Apostel auch in diesem Briefe darüber noch keine durchaus klare und bestimmte Andeutung. Wohl nennt er hier schon zwei Mal den Erlöser Sohn (*υἱός*, 1 Cor. 1, 9. 15, 28.), aber beide Male in Beziehung auf seine Wiederkunft zum Gericht, wovon in beiden Stellen (vgl. v. 8.) die Rede ist, und es ist mindestens fraglich, ob der Ausdruck nicht mit *ὁ χριστός* noch gleichbedeutend sein kann. Allein die Idee der Weltschöpfung durch Christus, die hier zum ersten Mal auftritt (1 Cor. 8, 6.), weist nothwendig auf eine Präexistenz und allmächtige Kraft Christi zurück, und es ist wohl zu beachten, daſs gerade in Ephesus (s. oben zu Johannes) diese Idee zuerst in des Apostels Worten vorkommt. Ward sie aber wirklich hier zuerst vom Apostel in seine Seele aufgenommen, so ist um so mehr erklärlich, wie in den kurz darauf geschriebenen Briefen, dem an die Galater, dem zweiten an die Corinther und dem an die Römer, die Überzeugung des Apostels von der göttlichen Natur Christi nun klar und deutlich an's Licht tritt. Der Geist Gottes leitete ihn dann sichtbar auch hier. Übrigens spricht Paulus in unserm Briefe nicht bloſs von einer endlichen Unterwerfung Christi unter den Vater am Ende seines, mit der Todtenauferstehung hier beginnenden, Reiches (s. oben), sondern auch vorher, während Christus noch im Himmel weilt, ist er Gott untergeordnet; denn der Apostel sagt: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes" (*πάντα ὑμῶν ἐστιν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ*, 1 Cor. 3, 22—23.), und deutlicher noch: „Ihr aber müsset wissen, daſs jeglichen Mannes Haupt Christus ist, das Haupt des Weibes aber der Mann, und das Haupt Christi Gott" (*κεφαλὴ δὲ Χριστοῦ ὁ θεός*, 1 Cor. 11, 3.). In dieser Zusammenstellung und

Vergleichung läfst sich bei unbefangenem Sinne die entschiedene Unterordnung Christi unter Gott nicht verkennen, ja sie wird um so bedeutungsvoller, wenn man, wie der Apostel es doch will, aus der angeführten Vergleichung menschlicher Verhältnisse wirklich auf das Verhältnifs Christi zum Vater schliefst. Auch in diesem Briefe also, das ist das Wesentliche, sehen wir **die höhere, göttliche Macht Christi vorzugsweise noch immer in Verbindung gebracht mit seiner Wiederkunft**, wenngleich die Idee **einer Präexistenz Christi bei Gott hier zuerst auftritt.**

β) Diese Idee selbst nun findet sich in den zunächst folgenden drei Briefen, **dem zweiten Corinther-, dem Galater- und dem Römerbriefe**, wiederholt ausgesprochen, und die göttliche Natur Christi tritt in ihnen entschieden an's Licht. Alle drei Briefe sind nämlich in einem Zeitraume von wenigen Monaten nach einander geschrieben, und in dieser kürzeren Zeit des apostolischen Wirkens läfst sich eine wesentliche Änderung in der dogmatischen Überzeugung des Apostels weder erwarten, noch nachweisen; daher hier die Lehre des Apostels, wie sie aus jenen drei Briefen zugleich zu ersehen, jetzt näher anzugeben und zu entwickeln ist. War bisher die Wiederkunft Christi der Hauptgegenstand der apostolischen Erwartung, und erschienen die Todten bis dahin dem Apostel nur als *κοιμηθέντες* oder *κεκοιμημένοι* (1 Thess. 4, 13. 14. 15. 1 Cor. 15, 18. 20.), ja das Sterben und der Tod selbst als ein *κοιμᾶσθαι* und *καθεύδειν* (1 Thess. 5, 10. 1 Cor. 7, 39. 11, 30. 15, 6. 51.), so dafs erst bei der Wiederkunft Christi ein *ἐγείρεσθαι*, *ζωοποιεῖσθαι*, *ἀνίστασθαι* u. *ζῆν* (1 Cor. 15, 52. 22. 35. 1 Thess. 4, 16. 5, 10.) stattfinden, und erst von da an ein *εἶναι πάντοτε σὺν κυρίῳ* (1 Thess. 4, 17.) eintreten sollte: so ändert sich diese Ansicht vom zweiten Corintherbriefe an durchaus. Wohl bleibt die Wiederkunft Christi auch jetzt noch Gegenstand der apostolischen Hoffnung; aber sie tritt in eine weitere Ferne der Zukunft zurück; denn erst soll die Bekehrung aller Heiden und dann des ganzen Israels erfolgen (Röm. 11, 25—26.), und der Apostel selbst

glaubt dann nicht mehr, wie früher, noch unter den Lebenden zu sein (2 Cor. 5, 1. Phil. 1, 23. 2, 17. 2 Tim. 4, 7—8.). Die Wörter κοιμᾶσθαι und καθεύδειν aber für sterben und todt sein nimmt der Apostel, und das ist von grofser Wichtigkeit, nie wieder in den Mund, sowie er die Todten nie wieder κεκοιμημένοι oder κοιμηθέντες nennt; denn seine felsenfeste Überzeugung (οἴδαμεν) ist vom zweiten Corintherbriefe an die, dafs unmittelbar nach dem Tode der Übergang zu dem seligen Leben, und zwar bei Christo, stattfindet (2 Cor. 5, 1. 8. Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 18.), und dafs demnach kein Tod oder Schlaf in dem Scheol oder Hades bis zur einstigen ἀνάστασις sein werde (vgl. 1 Cor. 15, 55.), sondern eine wirkliche ζωή und ἀφθαρσία, d. i. Leben und Unsterblichkeit, also ein bereits für die Christen wirklich erfolgtes καταργεῖν τὸν θάνατον durch Christus, vorhanden sei (2 Tim. 1, 10.). Darum nennt er den Todestag auch ganz bestimmt jetzt ἡμέραν ἀπολυτρώσεως (Eph. 4, 30.); denn von dem σῶμα τοῦ θανάτου τούτου (Röm. 7, 24.) wird Christus die Seinen dann erlösen (ῥύσεται) und retten in sein himmlisches Reich (σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον, 2 Tim. 4, 18.; s. Unsterblichkeitslehre, S. 128 ff.). Diese durch den Geist Gottes im Apostel bewirkte, ohne Zweifel durch seine Lebensgefahr in Ephesus vermittelte, christliche Überzeugung fällt nun thatsächlich zusammen mit seiner gründlichen und ausführlichen Entwickelung der Erlösungs- und Versöhnungslehre. Dafs Beides aber ein neues, helleres Licht auch auf die Person Christi werfen mufste, oder auch umgekehrt, dafs eine höhere und erhabenere Vorstellung von der Person Christi, wenn der Apostel diese in Ephesus gefafst (s. oben), auch auf die hellere und tiefere Erkenntnifs jener doppelten Lehre, der von der Unsterblichkeit und der von der Erlösung, führen mufste, liegt am Tage. Hier haben wir nur nachzuweisen, dafs von nun an wirklich des Apostels Vorstellung von der Person Christi eine viel höhere ist. Die Ausdrücke, die er jetzt gebraucht, lassen keinen Zweifel daran übrig.

Zunächst ist der Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ wohl zu beachten, der von nun an, so selten er früher vorkam, häu-

fig gebraucht wird (2 Cor. 1, 19. Gal. 1, 16. 2, 20. 4, 4. 6. Röm. 1, 3. 4. 9. 5, 10. 8, 3. 29. 32.), und über dessen jetzige Bedeutung kaum irgend ein Zweifel obwalten kann. Denn nicht etwa bei Erwähnung der Wiederkunft Christi, als des Messias, wie früher, kommt der Name jetzt vor, sondern im Gegensatz zu seiner leiblichen Abkunft aus dem Samen David's (Röm. 1, 3. 4.), bei Erwähnung seiner Sendung auf die Erde (Röm. 8, 3. Gal. 4, 4.), bei Anführung seines Todes und der Kraft desselben (Röm. 5, 10. 8, 32. Gal. 2, 20.), bei Nennung und Verkündigung des Evangeliums (Röm. 1, 9. 2 Cor. 1, 19.), bei Erwähnung der Offenbarung Christi und der Sendung seines Geistes (Gal. 1, 16. 4, 6.), sowie endlich bei Bezeichnung der einstigen Theilnahme an der Herrlichkeit des künftigen Lebens (Röm. 8, 29.). Sehen wir zuerst auf die vom Apostel jetzt gebrauchten Zeitwörter: ἐξαποστέλλειν und πέμπειν (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3.), so zeigt der Gebrauch derselben, wie der Zusammenhang der angeführten Stellen, dafs er die Sendung des Erlösers aus der unsichtbaren Welt auf die Erde damit bezeichnen will; ja es ist durch das erstere ein Aus- oder Wegsenden aus der Nähe Gottes selbst bezeichnet; denn gerade ein solches aus der unmittelbaren Nähe des Sendenden selbst ist in folgenden Stellen, wo es vorkommt, damit ausgedrückt: Act. 7, 12. 9, 30. 11, 22. 17, 14. 22, 21., und der Apostel gebraucht es auch gleich darauf von dem Aussenden des Geistes Christi in die Herzen der Gläubigen (Gal. 4, 6.). Wie also Gott den Geist seines Sohnes aus der unsichtbaren Welt aus- und herabsendet, so hat er auch seinen Sohn selbst von sich aus- und herabgesendet. Das πέμπειν aber gebraucht der Apostel gerade ebenso, so dafs ein wirkliches Weggehen von der Person des Sendenden ebenfalls damit verbunden gedacht wird (vgl. 1 Thess. 3, 2. 5. 2 Thess. 2, 11. 1 Cor. 16, 3. Phil. 4, 16.). Die eben angeführten Stellen aber sagen noch mehr; sie enthalten zugleich den Gedanken, dafs Christus lange vor seiner Sendung auf die Erde beim Vater gewesen; denn in den Worten: „Als aber die Erfüllung der Zeit gekommen war (ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα

τοῦ χρόνου), sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe, geboren unter dem Gesetz" (Gal. 4, 4.), liegt unstreitig, dafs der Sohn Gottes nicht erst bei der Erscheinung des πλήρωμα τοῦ χρόνου entstanden, sondern schon vorher dagewesen, und nur seine Sendung und Geburt erst bei der Erscheinung jenes πλήρωμα geschehen sei. Ebenso weisen die Worte: „Gott hat seinen Sohn gesandt in Ähnlichkeit eines sündigen Leibes" (Röm. 8, 3.), offenbar zugleich auf ein längeres Dasein Christi vor seiner Sendung zurück; denn er war danach schon Sohn Gottes, ehe er gesandt ward und in dem ὁμοίωμα eines sündigen Leibes hier erschien. Dafs aber der Apostel jetzt mit dem υἱός zugleich eine wirklich metaphysische Abkunft Christi von Gott ausdrücken will und ihm somit eine wahrhaft göttliche Natur zuschreibt, zeigt der jetzt gewählte Zusatz: ἴδιος. „Gott," heifst es, „hat ja seines eigenen Sohnes nicht verschonet" (τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, Röm. 8, 32.). Was aber in diesem ἴδιος liegt, zeigt deutlich das Benehmen der Juden, als der Erlöser einst Gott πατέρα ἴδιον genannt; denn sie wollen ihn tödten, weil er sich Gott gleich gemacht (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ, Joh. 5, 18.). Der Apostel sieht demnach zuversichtlich in Christo jetzt göttliches Wesen, und sein Wort: „Gott war in Christo, die Welt mit sich versöhnend" (θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων, 2 Cor. 5, 19.), kann nicht, wie de Wette will, so verstanden werden: Gott war die Welt durch Christus versöhnend, so dafs ἐν Χριστῷ blofs zu καταλλάσσων, nicht zu θεὸς ἦν zu beziehen sei, sondern die Stellung der Worte spricht laut dafür, dafs des Apostels Sinn ist, Gott selbst habe in Christo sich zur Versöhnung der Welt wirksam gezeigt. Diefs wird bestätigt durch seinen Ausspruch, dafs Gott es sei, der in unsere Herzen geleuchtet habe, um das Licht der Erkenntnifs der Herrlichkeit Gottes strahlen zu lassen im Angesichte Jesu Christi (2 Cor. 4, 6.), welcher ist das Ebenbild Gottes (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ, v. 4.), und welcher

über Alle ist (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, Röm. 9, 5.)*). Eben weil Christus als das Ebenbild Gottes voll göttlicher Herrlichkeit war, ehe er auf die Erde herabkam, und dieser göttlichen Herrlichkeit sich entäufsern mufste, um in dem ὁμοίωμα τῆς σαρκὸς ἁμαρτίας hier zu erscheinen, spricht

*) Diese berühmte Stelle, in der die gleich folgende Doxologie: Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν, bekanntlich von Vielen zu dem Vorangehenden: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, gezogen wird, so dafs hiernach Christus ausdrücklich von Paulus ϑεός genannt werde, kann nach gründlicher und unbefangener Erklärung nicht anders gefafst werden, als dafs die Doxologie auf Gott, den Vater, sich bezieht. Denn 1) es werden v. 4. gerade Wohlthaten Gottes genannt, und nicht Christi, so dafs die Beziehung auf Gott die natürliche und dem Zusammenhange angemessene ist; 2) Paulus bezeichnet nirgends Christum mit dem Prädicat ϑεός, sondern unterscheidet ihn immer bestimmt vom Vater, den er ϑεός nennt (vgl. 1 Cor. 3, 23. 8, 6. 15, 27—28. Eph. 1, 22. 1 Tim. 2, 5. Phil. 2, 9. Col. 1, 15.); 3) die Doxologie auf Gott kommt gerade in unserm Briefe auch sonst vor (c. 1, 25. c. 11, 36.). — Wenn man dagegen einwendet, dafs sonst in den Doxologien auf Gott (2 Cor. 1, 3. Eph. 1, 3. 1 Petr. 1, 3.) nach dem hebräischen Sprachgebrauch: בָּרוּךְ יְהֹוָה, das εὐλογητός immer vor ϑεός gesetzt sei, hier aber nicht, so kann das erstens bei der Conception unseres Briefes durch Tertius um so weniger befremden, da auch Ps. 68, 20. in den LXX. das Wort εὐλογητός nicht vor, sondern, gerade wie hier, hinter ϑεός steht; sodann aber kommt in jenen Doxologien nicht, wie in der unsrigen, das ϑεός allein, sondern immer mit dem Zusatz: καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, vor, so dafs die Nachstellung des εὐλογητός schon von selbst als unangemessen erscheinen würde. Ist hiernach aber die Beziehung der Doxologie auf Gott vollkommen gerechtfertigt, so können die voraufgehenden Worte: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, nicht auch schon auf Gott, sondern müssen auf Christum bezogen werden; denn ὁ ὢν steht für ὅς ἐστι und ist der Grammatik nach auf das vorangehende Subject zu beziehen (vgl. Joh. 3, 13.), und das ist Christus; auch müfsten dem Paulinischen Sprachgebrauch gemäfs, sollten die Worte auf Gott gehen, dieselben so gestellt sein: ὁ ϑεὸς ὁ ὢν ἐπὶ πάντων (vgl. 2 Cor. 11, 31.). Danach bleibt die Beziehung jener Worte auf Christus die allein richtige, die überdiefs auch der Zusammenhang rechtfertigt.

der Apostel: „Ihr kennet ja die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, dafs er um euretwillen **Armuth** litt (*δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε*), obschon er **reich** war (*πλούσιος ὤν*), auf dafs ihr durch seine **Armuth** reich würdet" (*ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε*, 2 Cor. 8, 9.). Bei seiner Erscheinung auf Erden war er demnach *κατὰ σάρκα* zwar aus dem Samen David's geboren, *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* aber mächtiglich als Sohn Gottes erwiesen durch (*ἐξ*) die Auferstehung von den Todten (Röm. 1, 3. 4.). Hier steht offenbar dem *κατὰ σάρκα* das *κατὰ πνεῦμα ἁγ.* gegenüber, und wie ersteres auf die leibliche, so geht letzteres auf die geistige Eigenthümlichkeit Christi. Diese war ein *πνεῦμα ἁγιωσύνης*, Geist der Heiligkeit, heiliger Geist, und nach diesem seinen innern Wesen war er als Sohn Gottes mächtiglich erwiesen (*ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει*), nämlich, wie diefs schon von Anfang an des Apostels Hauptargument war, durch welches er selbst zuerst von der Hoheit Christi überzeugt worden, durch seine Auferstehung von den Todten. Auf dieser Überzeugung des Apostels von der Göttlichkeit des auf Erden erschienenen Christus ruhet nun jetzt seine ganze Anschauung von der Erlösungslehre. Der Tod Christi ist ihm nur darum weltversöhnend, weil Gott selbst in Christo war und das grofse Werk vollbrachte. Charakteristisch ist es daher, dafs er, wo er hier von dem Tode Christi zur Vergebung der Sünden spricht, gerade vorzugsweise den Ausdruck *υἱὸς θεοῦ* für Christus wählt, oder doch die Göttlichkeit Christi durch besondere Zusätze stark hervorhebt. So sagt er: „Wir sind mit Gott ausgesöhnt durch den Tod **seines Sohnes**" (Röm. 5, 10.); ferner: „Was ich noch lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den **Sohn Gottes**, der mich geliebet und sich selber für mich hingegeben" (Gal. 2, 20.); ferner: „Gott hat **seines eigenen Sohnes** nicht verschonet, sondern ihn für uns alle hingegeben" (Röm. 8, 32.), und: „**Gott** war in Christo, die Welt mit sich versöhnend" (2 Cor. 5, 19.). Denkt sich aber hiernach der Apostel den Erlöser schon vor seiner

Sendung und **während** seines Werkes auf Erden als Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, so ist ihm derselbe **nach** seiner Erhebung zum Vater um so mehr Gegenstand göttlicher Verehrung. Nicht blofs als messianischen Richter bei seiner Wiederkehr denkt er sich ihn jetzt, sondern er ist ihm auch schon jetzt in der unsichtbaren Welt, wo er zur Rechten Gottes ist (ὃς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, Röm. 8, 34.), der ewige Richter über Alle, die da sterben. Weil der Tod ihm jetzt ein ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος, ein Auswandern aus dem Leibe, und ein ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον, ein Einheimischsein bei dem Herrn, ist (2 Cor. 5, 8.); ferner, weil er jetzt weifs (οἴδαμεν), dafs unmittelbar nach der Zerstörung dieses irdischen Zelthauses, d. i. des Leibes, wir ein Gebäude von Gott erhalten, ein nicht mit Händen gemachtes Haus, ein ewiges im Himmel (2 Cor. 5, 1.): so sagt er: „Wir mögen leben oder sterben, so sind wir des Herrn" (ἐάν τε οὖν ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν), und: „Wenn wir sterben, so sterben wir dem Herrn" (τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν, Röm. 14, 8.). Darum sind in diesem Zusammenhange die Worte: „Wir alle werden treten vor den Richterstuhl Christi" (πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ, v. 10.), auf nichts Anderes zu beziehen, als auf das ewige Gericht im Himmel vor Christo; denn als Zweck seines Todes und seiner Auferstehung sieht der Apostel jetzt an, „dafs er **sowohl** über Todte, **als** Lebendige herrsche" (ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ, v. 9.). Derselbe Sinn liegt nun auch in den Worten: „Denn wir müssen alle erscheinen (φανερωθῆναι δεῖ) vor dem Richterstuhle Christi (ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ), auf dafs ein Jeglicher vergolten empfange das bei Leibes Leben Gethane (τὰ διὰ τοῦ σώματος), je nachdem er gehandelt hat (πρὸς ἃ ἔπραξεν), es sei Gutes oder Böses" (2 Cor. 5, 10.); denn nicht blofs das hier gebrauchte τὰ διὰ τοῦ σώματος weist hin auf das kurz vorangegangene ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος und das gleich darauf folgende ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον (v. 8.), son-

dern auch das Einheimischsein bei dem Herrn ist gar nicht anders denkbar, als dafs ein Gericht vor Christo voraufgehe, welches erst über ein solches seliges Daheimsein bei ihm und ein Verstofsen von ihm entscheide. Darum nun, weil der Apostel ein solches Gericht gleich nach dem Tode erwartet, sagt er auch: „Da wir nun die **Furcht des Herrn** (d. i. vor dem Gericht des Herrn) kennen (*εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου*), so suchen wir Menschen zu gewinnen" (*ἀνθρώπους πείθομεν*, v. 11.), und wie Christus vermöge (menschlicher) Schwachheit gekreuzigt sei und doch vermöge Gottes Kraft lebe, so hofft er nun, dafs auch er, wenn er auch schwach sei in ihm, doch vermöge Gottes Kraft mit ihm leben werde (*ἀλλὰ ζησόμεθα σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ*, 2 Cor. 13, 4.); ja, ihm wohlzugefallen (*εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι*) im Leben, **wie im Tode** (*εἴτε ἐνδημοῦντες*, *εἴτε ἐκδημοῦντες*), bezeichnet jetzt der Apostel als sein ganzes Bestreben (*φιλοτιμούμεθα*, 2 Cor. 5, 9.). Doch nicht blofs als Richter nach dem Tode, auch als Fürbitter bei Gott für die Seinen bezeichnet er jetzt den Erlöser; denn er fragt, wer sie verdammen solle, ob etwa Christus, der gestorben und, was noch mehr, auch auferstanden sei, der auch zur Rechten Gottes sei und sich für sie verwende (*ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*, Röm. 8, 34.). Dieser Gedanke, den wir schon beim Johannes kennen gelernt (vgl. 1 Joh. 2, 1.), hängt auf's Innigste mit der Lehre von der Erlösung zusammen und giebt ein neues Zeugnifs, wie gerade diese Lehre und die von der Person Christi beim Apostel sich jetzt auf's Innigste durchdringen. Eben weil aber die Versöhnung mit Gott durch Christus, als den Sohn Gottes, geschehen, der dadurch Mittler zwischen Gott und Menschen geworden, denkt er sich jetzt auch den Dank gegen Gott durch Christus für die Seinen vermittelt. Nicht etwa so jedoch, dafs dieser Dank erst durch Christus vor Gott gebracht werde, sondern dafs er in der rechten, Gott wohlgefälligen Weise im Herzen erfolge und so eine gnädige Aufnahme bei Gott finde. Es ist die durch Christus bewirkte *υἱοθεσία*, es ist der Geist Christi selbst, der im Herzen beten lehrt: „Abba,

lieber Vater!" (Gal. 4, 6. Röm. 8, 15.), und der so auch unser Dankgebet erst Gott wohlgefällig macht. Darum spricht der Apostel: „Zuvörderst danke ich meinem Gott **durch** Jesum Christum (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) um euer aller willen" (Röm. 1, 8.), und: „Ich danke Gott **durch** Jesum Christum, unsern Herrn" (Röm. 7, 25.). Dieses εὐχαριστεῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ drückt später der Apostel auch durch εὐχαριστεῖν ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν aus (Eph. 5, 20., vgl. Col. 3, 17.). Bedeutungsvoller jedoch für das, was Christus vom Himmel aus vermittelt, sind die Worte: „Dem allein weisen Gott **durch** Jesum Christum", sc. sei die Ehre in Ewigkeit (Röm. 16, 27.). Diese letztern Worte, die durch ein Anakoluth zu Christo gesetzt sind, jedoch augenscheinlich, soll der mit dem Dativ anfangende Satz vollendet werden (vgl. v. 25.), auch zu diesem zu suppliren sind, zeigen deutlich, dafs nach des Apostels Lehre auch die δόξα τοῦ θεοῦ durch Christus (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) in Ewigkeit (εἰς τοὺς αἰῶνας) vermittelt werde. Diefs aber geschieht nicht etwa blofs durch die Lehre Christi, sondern zugleich und vorzüglich durch seine vom Himmel herab wirkende geistige Macht; denn als durch und durch Geist, als Herrn des Geistes fafst er ihn jetzt, und die von ihm ausgehende Kraft ist sein Geist und somit er selbst, der in den Gläubigen wirkt. Wir erkennen hier klar, wie der Apostel sich die Persönlichkeit Christi im Himmel denkt. „Der Herr aber ist der Geist" (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, 2 Cor. 3, 17.), spricht er und bezeichnet damit die lebenskräftige, geistiges und seliges Leben wirkende Persönlichkeit Christi. Wo er selbst, oder, was hier dasselbe ist, „wo sein Geist ist, da ist Freiheit" (οὗ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία, v. 17.), d. h. nach dem Zusammenhange zwar zunächst: da ist Freiheit vom jüdischen Gesetze (vgl. v. 16. Gal. 5, 1. 13.); allein der Apostel spricht hier offenbar eine allgemeinere Sentenz aus, nämlich die: da ist Freiheit überhaupt, geistige Freiheit, d. i. da liegen weder die Augen, noch die Kräfte des Geistes gebunden, die einen schauen klar die Herrlichkeit Christi, die andern verklären sich im-

mer mehr zu dem heiligen Bilde Christi, von dem, als dem Herrn des Geistes, eben diefs sein Bild in uns immer herrlicher durch seines Geistes Einwirkung entfaltet wird. Nichts Anderes finde ich in den bedeutungsvollen Worten: „Wir aber alle schauen mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel (*τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι*) und werden in dasselbe Bild umgewandelt (*τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα*) von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (*ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*), sintemal **vom Herrn des Geistes**" (*καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος*) (2 Cor. 3, 18.). Aus dieser Anschauung vom Herrn, als dem Geiste, fliefst nun des Apostels ganze Überzeugung von der in den Gläubigen wirkenden Kraft Christi. Sie ist durch und durch geistiger Natur und wird das *πνεῦμα τοῦ υἱοῦ θεοῦ* (Gal. 4, 6.), *πνεῦμα Χριστοῦ* (Röm, 8, 9. 11.) genannt, das gleichbedeutend ist mit dem *πνεῦμα θεοῦ* (Röm. 8, 9. 14.). Dafs aber Beides identisch gebraucht wird, hat darin seinen Grund, dafs der Apostel auch das *πνεῦμα θεοῦ*, das er Röm. 1, 4. *πνεῦμα ἁγιωσύνης* nennt, in Christi Person zur Erscheinung gekommen sieht, so dafs nach seiner Erhebung zum Vater sein ganzes Wesen, von diesem Geiste seines Vaters erfüllt und durchdrungen, nun geistiger, d. i. hier göttlicher, Natur ist. Darum spricht er: „Wenn wir auch Christum dem Fleische nach gekannt haben (*κατὰ σάρκα*), so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr" (2 Cor. 5, 16.). Alles Äufserliche und Menschliche bei Christo selbst und der neuen, durch ihn bewirkten Schöpfung des Menschen schwindet jetzt in des Apostels Augen; nur das Geistige hat ihm einen Werth; denn geistig und göttlich ist die Kraft, die von Christo ausgeht und in den Seinen wirkt. Sie stärkt mächtig zu allem Guten und hilft alles Böse überwinden. Darum hört denn auch der Apostel in einer ihm gewordenen Offenbarung des Herrn eigene Worte: „Es genüget dir meine Gnade; denn **meine Kraft** (*ἡ γὰρ δύναμίς μου*) erweiset sich in Schwachheit vollkommen" (*τελειοῦται*, 2 Cor. 12, 9.), und der Apostel fährt fort: „Am liebsten also will ich mich vielmehr meiner Schwachheiten

rühmen, auf dafs mir einwohne die **Kraft Christi**" (ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ). Den Corinthern aber schreibt er, dafs Christus für sie **nicht schwach**, sondern **kräftig** unter ihnen sei (ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ, ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν, 2 Cor. 13, 3.), und sagt ihnen: „Oder erkennet ihr es nicht an euch selbst, dafs Jesus Christus **in euch** ist?" (ἐν ὑμῖν ἐστιν; 2 Cor. 13, 5.) Dafs aber in den Aposteln selbst vor Allem Christus wirkte, spricht er aus in den Worten: „Denn der **in Petrus** wirksam war (ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ) zum Apostelamte der Beschnittenen, wirkte auch **in mir** (ἐνέργησε καὶ ἐμοί) zu dem der Heiden" (Gal. 2, 8.). Darum wiederholt er, dafs Christus **in ihm** rede und er **in** Christo (τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ, 2 Cor. 13, 3. ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν, 2 Cor. 2, 17. 12, 19.), und erwähnt der Gewalt (ἐξουσίαν), die ihm der Herr verliehen (ἔδωκεν ὁ κύριος), den Corinthern zur Erbauung (εἰς οἰκοδομήν) (2 Cor. 10, 8. 13, 10.); ja er leitet, was er gewirkt durch Wort und That, von Christo ab; denn er spricht: „Ich vermesse mich nicht, etwas zu sagen, **was nicht Christus durch mich gewirkt** (ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ) zur Bewirkung des Gehorsams unter den Heiden, **durch Wort und That** (λόγῳ καὶ ἔργῳ), durch **Kraft der Zeichen und Wunder** (ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων), **durch Kraft des heiligen Geistes**" (Röm. 15, 18—19.). In Widerwärtigkeiten und Leiden aber fühlt er sich durch Christus gestärkt und sagt, dafs Gott ihn **durch Christum** oder **in Christo** allezeit triumphiren lasse (τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ, 2 Cor. 2, 14.), ja, dafs die Christen in allen Leiden weit überwänden **durch** den, der sie geliebt habe (ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς, Röm. 8, 37.). Da aber so Christi Macht vermöge des ihm inwohnenden und von ihm kommenden Geistes Gottes auch Gottes Macht selbst ist, so sagt der Apostel auch geradezu, dafs Gott ihn tüchtig gemacht (ἱκάνωσεν ἡμᾶς) zum Diener eines neuen Bundes, dafs seine Tüchtigkeit von Gott komme (ἡ ἱκανότης ἡμῶν

*ἐκ τοῦ θεοῦ*, 2 Cor. 3, 5. 6.), sowie er auch seine Berufung und Befähigung zum Apostel sowohl von Gott, als vom Erlöser herleitet (Gal. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. 10, 8. 13, 10., vgl. Eph. 3, 7. Col. 1, 25.). Bei so erhabener und verklärter Vorstellung von der Person Christi tritt nun auch der Gegensatz zwischen ihm und den Menschen, gleichwie zwischen dem Allwissenden und uns, stärker hervor. Denn der Apostel sagt jetzt: „Wir befleifsigen uns des Guten **nicht allein vor dem Herrn** (*ἐνώπιον κυρίου*), **sondern auch vor Menschen**" (*ἐνώπιον ἀνθρώπων*, 2 Cor. 8, 21.), und bezeugt, dafs er **drei Mal den Herrn gebeten habe** (*τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα*), dafs jener Engel des Satans von ihm wiche (2 Cor. 12, 8.). Schreibt er aber hiernach ganz bestimmt dem Erlöser eine göttliche Allwissenheit und Macht zu, so ist jetzt um so mehr der entschiedene Gegensatz in seiner Versicherung zu begreifen, dafs er nicht von Menschen, noch durch einen Menschen, sondern durch Jesum Christum und Gott, den Vater, sein Apostelamt habe (Gal. 1, 1., vgl. v. 12.), sowie jetzt die bedeutungsvolle Zusammenstellung erklärlich wird: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen!" (2 Cor. 13, 13.) Kann hieraus, will man unbefangen sein, auch immer noch nicht die Athanasianische Trinität gefolgert werden, so ist doch so viel gewifs, dafs eine Paulinische hier vorliegt, wonach Christus vom Himmel herab Gnade erweisen kann, und zwar Gnade im Paulinischen Sinne, durch Vergebung der Sünden, die Liebe Gottes aber der Quell dieser Sündenvergebung ist, und die Gemeinschaft oder Mittheilung des heiligen Geistes diesen himmlischen Segen den Herzen aneignet und gewifs macht. Alle Drei wirken daher zu einem einzigen Ganzen, unserm ewigen Heile, zusammen, sind in diesem Ziele mit einander vollkommen Eins, und Christus und der heilige Geist haben, göttlichen Wesens, wie sie sind, aus Gott selbst ihr Dasein und in ihm ihren einzigen und letzten Grund. Dafs Gott selbst hier in die Mitte

gestellt ist, gewinnt danach seine tiefe Bedeutung. Er ist der Grund und die Quelle, wie des Heiles, so des Sohnes und des heiligen Geistes, und das τοῦ θεοῦ, das ihn hier von dem τοῦ κυρίου und dem τοῦ ἁγίου πνεύματος unterscheidet, charakterisirt ihn zugleich als den μόνος ἀληθινὸς θεός (Joh. 17, 3.), von dem der Erlöser sich selbst wohl unterschieden, und dem er sich überall untergeordnet hat (s. oben). Wir haben also auch hier des Erlösers eigene Lehre, zu deren reiner Erkenntniſs der Geist Gottes den Apostel geführt. Denn fassen wir zusammen, was wir in diesen drei Briefen gefunden, so ist es dieſs: **Christus ist der wahrhaftige Sohn Gottes, der zu bestimmter Zeit aus der unsichtbaren Welt zur Erlösung der Menschen von Gott gesandt ist. Er ist nach Vollbringung seines Werkes und nach seiner Rückkehr zum Vater der Richter über Alle, nicht bloſs am Ende der Welt, sondern auch unmittelbar nach dem Tode. Er vertritt die Seinen beim Vater und wirkt mit unsichtbarer, geistiger Macht auf Erden fort; denn er selbst ist Geist und Herr des Geistes, und in Gemeinschaft mit dem Vater und dem heiligen Geiste ist er es nun, von dessen Gnade das ewige Heil aller Menschen ausgeht und bewirkt wird.**

Über die nächstfolgende Zeit in des Apostels Leben berichtet nun die **Apostelgeschichte c. 20, 3—c. 28, 31.** Es ist die Zeit von seiner Abreise aus Corinth, nachdem er dort den Römerbrief geschrieben, bis zu seiner Ankunft in Rom. Obgleich nun dieser Abschnitt sich mehr mit des Apostels äuſseren Lebensschicksalen beschäftigt, als mit seiner Lehrthätigkeit, und wir daher nicht erwarten dürfen, daſs seine so eben entwickelte Ansicht von der Person Christi hier ausführlich wieder vorkommen werde: so fehlt es doch nicht an deutlichen und sprechenden Beweisen, daſs jene Ansicht jetzt wirklich in des Apostels Seele lebte. Den Ephesinischen Ältesten z. B. sagt er in Milet auf seiner Rückreise nach Jerusalem die bedeutungsvollen Worte: „Ich habe euch ohne Rückhalt den ganzen **Rath-**

**schlufs Gottes** verkündet" (*πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ*, Act. 20, 27.). Diese *βουλὴ τοῦ θεοῦ* ist ohne Zweifel dasselbe, was er Röm. 16, 25. das *μυστήριον χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον* nennt, und womit er die Sendung Christi aus der unsichtbaren Welt zur Erlösung der Menschen bezeichnet. Gerade diese Bezeichnung des Erlösungswerkes aber, als des von ewigen Zeiten her verborgenen Rathschlusses oder Geheimnisses Gottes, die er später öfter wählt (Col. 1, 26. 2, 2. Eph. 1, 9. 3, 3. 5. 9. 11.), kommt am Schlufs des Römerbriefes zuerst klar und bestimmt vor, nachdem die erste Andeutung davon in dem zu Ephesus geschriebenen ersten Corintherbriefe gegeben ist (1 Cor. 2, 7.); sie weist hin auf die im Galaterbriefe ausgesprochene Überzeugung des Apostels, dafs Gott, nachdem das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* gekommen, seinen Sohn gesandt habe (Gal. 4, 4.), und wir haben somit hier in dem einzigen Worte: Rathschlufs Gottes, die deutliche Spur des im Apostel jetzt lebenden Glaubens, dafs Gott nach seinem ewigen Rathschlufs seinen eigenen Sohn herabgesandt habe auf die Erde. Das Wort *βουλή* selbst aber gebraucht der Apostel auch Eph. 1, 11. Die mit dem Glauben an den Erlöser aber, als den wahrhaftigen Sohn Gottes, innig zusammenhangende Lehre von der Bedeutung seines Todes am Kreuze, die der Apostel kurz zuvor im Galater- und Römerbriefe entwickelt, findet sich unverkennbar auch in seiner Äufserung an dieselben Ephesinischen Ältesten angedeutet, dafs der Herr die Gemeinde **mit seinem Blute erworben** (*ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος*, Act. 20, 28.); wefshalb er auch das Evangelium nun das Evangelium der **Gnade Gottes** (*τὸ εὐαγγ. τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*, Act. 20, 24.), das Wort **seiner Gnade** (*ὁ λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ*, v. 32.) nennt. Die dankbare Liebe aber für das, was Christus auch ihm durch seinen Tod erworben, treibt ihn zu der Äufserung: „Denn nicht nur mich binden zu lassen, sondern auch zu sterben in Jerusalem, bin ich bereit für den Namen des Herrn Jesu" (Act. 21, 13.). Dafs aber der Apostel die Wiederkunft des Herrn und das Gericht dabei jetzt nicht mehr so nahe erwartet, als in den beiden Thes-

salonicher- und dem ersten Corintherbriefe (s. oben), zeigt der sprechende Umstand, dafs er jetzt zu den Ephesinischen Ältesten wiederholt von seinem Tode spricht (Act. 20, 24. 25. 29. 38., vgl. Act. 21, 13.), also nicht mehr, wie früher, bei jener Wiederkunft Christi noch unter den Lebenden zu sein glaubt. Die Erwähnung des zukünftigen Gerichtes (τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι) in Gegenwart des Felix und der Drusilla (Act. 24, 25.) scheint daher nicht undeutlich auch auf Christus als den Richter in der Ewigkeit hinzudeuten; denn Felix erschrickt (ἔμφοβος γενόμενος) und bricht auf der Stelle die Unterredung ab, was weniger erklärbar, wenn damit das messianische Gericht am Ende der Welt gemeint gewesen wäre. Dafs aber der Erlöser als im Himmel lebend und geistig von dort herab wirkend von Paulus dargestellt ward, liegt ein Mal schon in den Worten des Festus vor Agrippa, dafs die Juden mit Paulus Streitfragen gehabt über ihre eigenthümliche Gottesverehrung und über einen gewissen verstorbenen Jesus, von dem Paulus sage, er lebe (Act. 25, 19.), und mehr noch in der Äufserung des Apostels selbst, dafs (eigentlich ob, εἰ) Christus, zuerst von den Todten auferstanden, nun Licht verkünden werde (φῶς μέλλει καταγγέλλειν) dem Volke und den Heiden (Act. 26, 23.); denn nicht in Person that Christus das noch auf Erden nach seiner Auferstehung, sondern durch seinen Geist, der die Apostel zu jener Verkündigung trieb. Von dieser geistigen Macht Christi aber machte der Apostel selbst die abermalige Erfahrung, dafs zu Jerusalem der Herr ihm in der Nacht erschien und sprach (ἐπιστὰς αὐτῷ ὁ κύριος εἶπε): „Sei gutes Muthes, Paulus. Denn wie du in Jerusalem von mir gezeugt hast, also sollst du auch in Rom zeugen" (Act. 23, 11.). Wenn es aber zuletzt vom Apostel heifst, dafs er in Rom den versammelten Juden die Lehre von dem Reiche Gottes vortrug und bezeugte und mit aller Freimüthigkeit von Christo lehrte (Act. 28, 23. 31.), so ist nicht anzunehmen, dafs er dabei nur von der Wiederkunft Christi geredet, sondern vielmehr, dafs er ihnen das

wahre, von Christo, als dem Sohne Gottes, bereits auf Erden gestiftete und durch ihn vom Himmel aus regierte Reich Gottes verkündet habe, wie er es Röm. 14, 17., vgl. Gal. 5, 21—22. 1 Cor. 4, 20., selbst schon bezeichnet hatte.

γ) Finden wir nun aber auch in dem Bericht der Apostelgeschichte weiter keine Andeutung von der in seinen früheren Briefen klar ausgesprochenen Überzeugung des Apostels: in den etwa drei bis vier Jahre nach dem Römerbriefe in Rom selbst geschriebenen Briefen, dem **an die Colosser, an die Epheser und an Philemon,** zeigt sich unverkennbar der weitere Fortschritt und die Entwickelung seiner früheren, von der Person Christi bereits dargelegten Ansicht. Da nun jene Briefe zu gleicher Zeit vom Apostel verfafst und durch den Tychicus nach Asien abgesandt wurden, so sind sie auch alle drei zugleich als Quellen der um jene Zeit im Apostel vorhandenen Glaubensüberzeugung zu benutzen. Nach einem allgemeinen psychologischen Gesetze aber sind die einzelnen Theile der früher vom Apostel aufgenommenen Wahrheit hier bereits klarer erkannt, fester begründet und weiter entwickelt. Diefs zeigt sich zunächst in der Idee vom Sohne Gottes, dessen metaphysisches Wesen zunächst nach Zeit und Art seines **Ursprungs** näher bestimmt ist. Nicht blofs die einfache Benennung: *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, findet sich jetzt (Eph. 4, 13.), sondern die bezeichnendere: *υἱὸς τῆς ἀγάπης αὑτοῦ* (Col. 1, 13.), d. i. des Sohnes, der seine Liebe hat, oder, wenn man den Genitiv als Genit. subi. fafst, den seine Liebe besitzt und dem sie zugewandt ist *κατ' ἐξοχήν*, ähnlich wie das hebräische בֶּן־אוֹנִי, Sohn meines Schmerzes (1 Mos. 35, 18.). Auch *ἠγαπημένος* nennt ihn der Apostel (Eph. 1, 6.), was mehr, als *ἀγαπητός*, auf den früheren Beginn und die ununterbrochene Fortdauer jener Liebe hinweist. Die Erklärung davon aber liegt in dem *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, d. i. der Erstgeborene aller oder der ganzen Schöpfung (Col. 1, 15., vgl. v. 23.). Hier liegt zunächst in dem *πρῶτος* sowohl eine Zeit- als eine Rangbestimmung; der Sohn Gottes ist der Erste, d. h. ist früher dagewesen, als die

ganze Schöpfung, er machte gleichsam den Anfang aller Wesen und Dinge, die nach ihm von Gott in's Dasein gerufen wurden. Die Bezeichnung *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*, der Erstgeborene von den Todten (v. 18.), macht den Sinn jenes *πρῶτος* unzweifelhaft, und die ausdrückliche Erklärung: *καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων*, und er ist **vor** Allem (v. 17.), kann nur auf ein Voransein der Zeit nach bezogen werden. Dieses Voransein nun bezeichnet der Apostel selbst noch näher durch folgende Ausdrücke: *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, vor Gründung der Welt (Eph. 1, 4.), *κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων*, nach dem Rathschlusse von Ewigkeit her (Eph. 3, 11.); denn wenn, wie es weiter heifst, Gott diesen Rathschlufs in Christo Jesu gefafst (*ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*), so mufste auch dieser schon in Ewigkeit dasein*). Eine zweite in dem *πρῶτος* hier liegende Bedeutung ist jedoch nicht zu übersehen; sie bezieht sich auf den Rang des Sohnes Gottes; denn der Erste bezeichnet zugleich auch den Vorzüglichsten, und das will nach dem Zusammenhange der Apostel hier offenbar mitausdrücken. Die ganze Stelle spricht von dem über die ganze Schöpfung erhabenen Wesen Christi, und das *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* (v. 18 ) drückt ebenfalls nicht blofs den Vorrang der Zeit nach, sondern zugleich auch der daran erkennbaren Würde nach aus (vgl. Röm. 8, 29. *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*). Dafs aber der Apostel diesen Sinn wirklich mit dem *πρῶτος* zugleich ausdrücken will, zeigt der Zusatz: „auf dafs er unter Allen, oder besser: in allen Stücken, der Erste sei" (*ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*, v. 18.). Hier hat das Verbum *πρωτεύειν*, wie Esth. 5, 11.

*) Das *ποιεῖν* hier wollen Manche für vollbringen nehmen, so dafs der Sinn wäre, Gott habe seinen in Ewigkeit gefafsten Rathschlufs in Christo Jesu hier auf Erden ausgeführt. Allein de Wette selbst gesteht, dafs das *ποιεῖν τὴν πρόθεσιν* dann nicht gut griechisch wäre, und das bestimmt vorliegende Beispiel: *συμβούλιον ποιεῖν* = einen Rath halten, nicht ausführen (Marc. 3, 6.), spricht laut für unsere Erklärung.

in d. LXX. 2 Macc. 6, 18. Joseph. Antiq. IX, 8, 3., offenbar die Bedeutung von Rang, Herrschaft, Vorsteherschaft. Den Vorrang aber vor der ganzen Schöpfung drückt der Apostel noch deutlicher durch die zweite Hälfte des Wortes πρωτότοκος aus, indem er so die Art der Entstehung oder des Ursprungs des Sohnes Gottes als durchaus verschieden von dem Ursprunge der ganzen Welt bezeichnet. Die letztere nennt er κτίσις und gebraucht von ihrer Entstehung zwei Mal das Wort κτίζεσθαι (v. 16.). Ihr Ursprung kann schon defshalb nicht derselbe mit dem des Sohnes Gottes sein, weil sie durch ihn (ἐν αὐτῷ und δι' αὐτοῦ, v. 16.) geschaffen worden, also nothwendig eine andere Entstehung haben mufs, als er selbst; seine Entstehung ist nun aber durch eine Form des Verbums τίκτειν bezeichnet, und diefs drückt, abgesehen von jeder anthropomorphistischen Bedeutung, doch zuversichtlich ein so unmittelbares Hervorgehen aus dem Wesen Gottes selbst aus, wie von keinem Wesen oder Dinge in der Schöpfung gesagt wird oder gesagt werden kann; darum ist denn auch die πᾶσα κτίσις von dem πρωτότοκος unterschieden, ja ihm untergeordnet, als sein Werk. Diefs führt uns auf die ihm vom Apostel zugeschriebene Würde und Macht, durch die er sein **Wesen** näher charakterisirt. Drei Ausdrücke sind es zunächst, welche der Apostel zur Bezeichnung der über alle geschaffenen Wesen erhabenen Würde Christi wählt; er nennt ihn nämlich das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Col. 1, 15.), er sagt, dafs in ihm wohne die ganze Fülle der Gottheit (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, Col. 2, 9. 1, 19.), und er erklärt, dafs in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntnifs verborgen sind (ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι, Col. 2, 3.). Wohl beziehen sich alle drei Aussagen auf die Person des Erlösers, wie er geschichtlich dasteht, d. i. wie er auf Erden in menschlicher Gestalt erschienen ist; denn das θεὸς ἀόρατος in der ersten Stelle weist nothwendig darauf hin, dafs das εἰκών eben ein sichtbares (ὁρατός) gewesen, und

das war es im irdischen Leben des Erlösers wirklich; auch bezieht sich das relative ὅς in dem ὅς ἐστιν εἰκών, auf den zuvor (v. 14.) erwähnten geschichtlichen Christus. Ebenso ist in der folgenden Stelle davon die Rede, daſs das πλήρωμα τῆς θεότητος geschichtlich in der Person Christi gewohnt habe, wie ja der Zusatz: σωματικῶς, ganz bestimmt auf das σῶμα Christi hier auf Erden hinweist; und endlich bezieht sich auch in der dritten Stelle das relative ἐν ᾧ auf den dicht zuvor genannten Christus. Allein schlieſsen wir rückwärts, so ist ja eben darum in dem geschichtlichen Christus alle jene göttliche Herrlichkeit zur Anschauung gekommen, weil sie zuvor, d. i. ehe er in diese Welt kam, in seinem Wesen lag und in und mit diesem für alle Ewigkeit existirt; darum, und das ist wohl zu beachten, in allen drei Stellen der bedeutungsvolle Gebrauch des Präsens (ὅς ἐστιν εἰκών — ἐν αὐτῷ κατοικεῖ — ἐν ᾧ εἰσι —), da nothwendig, wenn von der geschichtlichen Persönlichkeit Christi allein die Rede sein sollte, die Präterita gebraucht sein müſsten. Nun aber giebt über das εἰκὼν τοῦ θεοῦ das folgende πλήρωμα τῆς θεότητος offenbaren Aufschluſs. Das Ebenbild Gottes besteht gerade darin, daſs die Fülle der Gottheit, d. i. die Gesammtheit der göttlichen Lebenskräfte, in Christo zur Erscheinung kam. Denn θεότης, verschieden von θεός, dem persönlichen Gott, und von θειότης, der Göttlichkeit, bezeichnet das Wesen und die Natur Gottes, die göttliche οὐσία; also die volle göttliche Natur, der Inbegriff aller göttlichen Eigenschaften und Kräfte, wird hiermit Christo zugeschrieben, und gerade darum ist er auch auf Erden ein εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου gewesen. Daraus aber folgt von selbst, daſs auch die σοφία und die γνῶσις in ihm, wie in Gott, zu denken ist, und das Wort des Apostels: „in welchem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniſs verborgen sind" (Col. 2, 3.), beruhet auf dieser Grundanschauung des in Christo zur Erscheinung gekommenen vollkommenen Ebenbildes Gottes. Selbst wenn man den Sinn jener Worte so faſst, daſs man durch Christus allein zu allen Schätzen der Weisheit und Erkenntniſs

gelangen könne, so folgt doch immer, dafs in Christo, als dem Quell aller Weisheit, diese selbst im höchsten Mafse vorhanden sein müsse; verborgen aber (ἀπόκρυφοι) werden jene Schätze genannt, weil zu ihrer Erkenntnifs ein tieferes Eindringen in das Wesen Christi, wie in den Rathschlufs Gottes, nachdem er ihn zur Erlösung der Menschen gesandt, erforderlich bleibt. Zur Erkenntnifs des Wesens Christi gehört aber zugleich die Erkenntnifs seiner Macht, d. i. der Macht, die er vor seiner Erscheinung auf Erden, als Sohn Gottes, bereits beim Vater besessen. Der Apostel bezeichnet sie als die die Welt erschaffende, erhaltende und zu ihrem letzten Zweck führende, d. i. erlösende. Achten wir auf die vom Apostel gebrauchten Worte: „**In ihm** ist Alles geschaffen, Alles ist **durch ihn** geschaffen" (ἐν αὐτῷ und δι' αὐτοῦ, Col. 1, 16.): so bezeichnet das ἐν hier zugleich die Bedingung, das διά aber das Werkzeug zur Schöpfung; der Sohn Gottes war nämlich Beides; **in** ihm, als dem πρωτότοκος, ruhete die göttliche Macht zur Hervorbringung des ganzen Weltalls; **durch** ihn, als das Werkzeug, ward sie daher auch wirklich vollbracht. Es ist aber die ganze Welt, die durch ihn geschaffen worden; denn der Apostel sagt: „Alles im Himmel und auf Erden (τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς), das Sichtbare und das Unsichtbare" (τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα), und gerade diefs Letztere, die unsichtbare Geisterwelt, bezeichnet er näher noch durch den Zusatz: „seien es Throne oder Herrschaften oder Obrigkeiten oder Gewalten" (εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι); denn diese ganze Stufenfolge der höheren Geisterwelt führt Paulus ausdrücklich mit Rücksicht auf die Engel- und Geisterlehre der Colossischen Irrlehrer an, um den Colossern zu zeigen, wie die ganze Engelwelt in allen ihren Abstufungen Christo unterthan sei, da sie durch ihn erst in's Dasein gerufen worden. Über sie herrscht er daher auch wieder nach seiner Rückkehr zum Vater; denn er sagt, dafs Gott ihn von den Todten auferweckt und zu seiner Rechten gesetzt hat im Himmel, hoch über alle Obrig-

keit und Gewalt und Macht und Herrschaft und über jeglichen Namen, der genannt werden mag, nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen (*ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι*) (Eph. 1, 20—21.). Dafs aber Gott selbst es sei, der alles diefs durch seinen Sohn, als das Mittel und Werkzeug dazu, in's Dasein gerufen habe, drückt er noch besonders durch die Worte aus: „**Gott**, der Alles geschaffen hat **durch** Jesum Christum" (*ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Eph. 3, 9.). Mit dieser Idee der Schöpfung durch Christus verbindet sich nun auch die der Erhaltung des Weltalls durch ihn. In ihm, als in seinem Grunde, hat das ganze Weltall seinen Halt, seinen Fortbestand; denn das sagen die Worte: „und Alles bestehet **in ihm**" (*καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε*, Col. 1, 17.). Diese erhaltende Macht Christi ist aber zugleich auch eine rettende und erlösende, und zwar für die ganze Welt, die sichtbare, wie die unsichtbare. Darauf weist zunächst die kurze Hindeutung hin: „Alles ist durch ihn und **für ihn** (*εἰς αὐτόν*) geschaffen" (Col. 1, 16.), d. i. Alles ist auf ihn hingerichtet (*εἰς*), was geschaffen ist durch ihn, und zwar darum, weil es Gott gefiel, „durch ihn Alles zu versöhnen mit sich (*εἰς αὐτόν*, oder, liest man *εἰς αὐτόν*, zu ihm, d. i. Christo, hin, wie v. 16.), Frieden stiftend durch das Blut seines Kreuzes, durch ihn, **sei es, was auf Erden, sei es, was im Himmel ist**" (*εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Col. 1, 20.). Hiernach sind nicht blofs die Menschen auf Erden, sondern auch die Geister des Himmels mitumfafst in der erlösenden Thätigkeit Christi; auch die unsichtbaren Geister haben Antheil an dem Erlösungstode Christi; darum sind auch sie *εἰς αὐτόν* geschaffen, wie die Menschenwelt; denn der Plan Gottes bei der Sendung seines Sohnes war, „**Alles** wieder zusammenzufassen in Christo (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ*), **sowohl was im Himmel, als was auf Er-**

**den ist"** (τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, Eph, 1, 10.).

Aus diesen Stellen erhellt aber auch zugleich, wie bei der höchsten, göttlichen Erhabenheit, die der Apostel Christo vor seiner Menschwerdung zuschreibt, er ihn dennoch Gott selbst entschieden **unterordnet** und hierin der Lehre des Johannes, ja des Herrn selbst durchaus treu bleibt. **Gott** gefiel es, in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnen zu lassen (Col. 1, 19.); **Gottes** Werkzeug war er, durch welches Alles geschaffen worden (Eph. 3, 9.); **Gott** beschlofs, durch ihn Alles zu versöhnen mit sich (Col. 1, 20.); **Gottes** Wille war es, Alles wieder zusammenzufassen in ihm (Eph. 1, 10.); **Gott** hat uns erwählt in ihm vor Gründung der Welt (Eph. 1, 4.); **Gott** hat von Ewigkeit her den Rathschlufs gefafst in ihm (Eph. 3, 11.). Diefs, sowie die Abkunft und die Sendung von Gott, bezieht sich unstreitig auf eine Unterordnung unter Gott vor seiner Erscheinung auf Erden, so dafs die gewöhnliche Ansicht, er sei nur seiner Menschheit nach Gott untergeordnet, hier ebenso wenig, wie in den Äufserungen Christi selbst, begründet erscheint. Ward aber Christus vom Apostel schon in seiner Präexistenz Gott untergeordnet gedacht, so in seinem irdischen Leben und nach seiner Erhebung zum Vater nicht weniger. **Gott**, heifst es, hat uns begnadigt in dem Geliebten (Eph. 1, 6.); **Gott** hat die Macht seiner Kraft wirksam erwiesen in Christo Jesu (Eph. 1, 19—20.); der **Gott** unseres Herrn Jesu Christi verleihe euch den Geist der Weisheit und der Offenbarung (Eph. 1, 17.). Und von seiner Erhebung heifst es: „**Gott** hat ihn zu seiner Rechten gesetzt im Himmel" (Eph. 1, 20.); „**Gott** hat Alles unter seine Füfse unterworfen und ihn gesetzt über Alles zum Haupt der Gemeinde" (Eph. 1, 22.)*).

*) Vergl. Lutz, Bibl. Dogm. S. 344—347. Vortrefflich ist, was derselbe hier für die Unterordnung Christi unter den Vater beim Paulus und Johannes, sowie überhaupt gegen die Athanasianische

Diese Unterordnung unter Gott, die auch Philo von seinem Logos festhält, sowie die von der göttlichen Natur Christi gebrauchten Ausdrücke, die gerade ebenso beim Philo vom Logos vorkommen, zeigen zu deutlich, welche Idee vom Apostel zur Darstellung der Hoheit Christi benutzt ist, um die Augen dagegen verschlieſsen zu können. Die Worte: εἰκὼν θεοῦ, πρωτότοκος θεοῦ υἱός, finden sich gerade so beim Philo vom Logos; ja er bezeichnet ihn ferner als σκιὰ θεοῦ, als πρεσβύτατος θεοῦ υἱός, als πρωτόγονος, ja selbst als θεός, nämlich als ἕτερος und δεύτερος θεός; er nennt ihn daher ewig (ἀΐδιος), älter, als alles Entstandene (πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων), weder ungeboren wie Gott, noch geboren wie die Menschen (οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς); durch ihn ist die ganze Welt geschaffen (δι’ οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο); er ist das Werkzeug, durch welches Gott die Welt schuf (ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει — ὄργανον, δι’ οὗ κατεσκευάσθη); er steht über der ganzen Welt (ὑπεράνω παντός ἐστι τοῦ κόσμου); er ist Regierer des Weltalls (κυβερνήτης τοῦ παντός), Vermittler zwischen Gott und Menschen und Fürbitter für diese (αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεί, παράκλητος πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίας ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν) (s. die Citate aus Philo zu §. 156. in de Wette's biblisch. Dogmatik und Philo, Thl. I. S. 121. 145. 653. und Thl. II. S. 225. Ausg. v. Mangey, bei Wahl u. d. W. λόγος, S. 296. Col. 2.). Hiernach ist es wohl kaum zweifelhaft, daſs der Apostel die Philonische Logoslehre benutzte, um die göttliche Hoheit Christi seinen Lesern klar und einleuchtend zu machen. Wo und wie er selbst damit bekannt geworden, ist freilich nicht nachzuweisen; allein, geschah es in Ephe-

Homousie sagt. Gegen die von ihm angeführten, trefflich zusammengestellten und auf klarer, biblischer Lehre beruhenden Gründe möchte nicht leicht ein unbefangenes Gemüth sich verschlieſsen können.

sus, wo auch Johannes bei Abfassung seines Evangeliums die Logosidee benutzte, so erklärt sich um so mehr, weſshalb Paulus gerade in diesen Briefen, die nach Kleinasien gingen, und zwar nach Orten, wo die Logosidee unter den Gebildeten nicht unbekannt war, davon Gebrauch machte. Daſs er indeſs nicht ohne Weiteres Alles benutzte, was Philo von seinem Logos sagt, sondern nur gerade das, was ihm angemessen schien, um die göttliche Natur Christi seinen Lesern zur Anschauung zu bringen, zeigt ein Mal, daſs er keineswegs, wie Philo den Logos, Christum den Erzengel, ἀρχάγγελον, nennt (*Quis rer. divin. haer.* p. 509.); denn eine solche Idee hätte der Engel- und Geisterlehre jener Colossischen Irrlehrer nur Vorschub geleistet, und es kam ihm doch gerade darauf an, die Erhabenheit Christi über die ganze Engel- und Geisterwelt darzuthun; sodann aber vermeidet er es auch, jedenfalls, weil es ihm unpassend schien, Christum als θεόν oder δεύτερον θεόν zu bezeichnen (s. oben), sowie er auch nichts davon erwähnt, was Philo von dem Logos als Weltschöpfer lehrt, daſs nämlich dieser, auf die Urbilder des Vaters hinschauend, die Gestalten dieser irdischen Welt danach gebildet habe (καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων, ἐμόρφου εἴδη, *De confus. ling.* p. 329.). Benutzte also hiernach der Apostel die Philonische Logosidee frei, so entsteht nun die Frage: Wie ist hierbei das Verhältniſs zwischen ihm und Johannes, der sie gleichfalls benutzte? Eine Vergleichung Beider führt zu folgendem Resultate: 1) Johannes nimmt den Namen λόγος selbst auf, während Paulus nur einzelne Bezeichnungen desselben auf Christum anwendet (εἰκών, πρωτότοκος). 2) Beide zeigen mit Hülfe dieser Idee die unmittelbare Abkunft Christi von Gott (μονογενής, πρωτότοκος) und seine Präexistenz vor Schöpfung der Welt. 3) Beide erweisen damit die Weltschöpfung selbst durch Christus; doch hebt Paulus dabei ausdrücklich noch die unsichtbare, die Geisterwelt hervor. 4) Während Paulus daraus vor Allem die Erhabenheit Christi über die ganze, vorzüglich die Geisterwelt folgert, geht Johannes tiefer auf die Natur des Logos, als der Quelle alles

Lichtes und Lebens (φῶς, ζωή) ein; Beide jedoch folgern daraus gleichmäſsig die göttliche Macht und Erkenntniſs Christi. 5) Während Johannes den Logos selbst θεός nennt, hat Paulus für dieselbe Idee das πλήρωμα τῆς θεότητος; jener ward Fleisch, dieses wohnte in Christo leibhaftig. 6) Während Johannes nur die Schöpfung der Welt durch den Logos lehrt, fügt Paulus auch die Erhaltung hinzu. 7) Während Johannes das Erlösungswerk, zu dem der Logos Fleisch geworden, nur auf die Menschenwelt bezieht, dehnt es Paulus auch auf die Geisterwelt aus. — Hieraus ergiebt sich, daſs Johannes zwar tiefer und inniger das Wesen Christi erfaſst, Paulus dagegen es allumfassender und gewaltiger schildert. Seine Bestimmungen von der göttlichen Natur in Christo tragen das Gepräge seines eigenen gewaltigen Geistes, der in Christo nicht bloſs das Göttliche, sondern auch die allumfassende und selbst die Geisterwelt mit einschlieſsende Macht und Wirksamkeit desselben zu denken und zu fassen fähig war. Durch ihn ist daher die Vorstellung von der göttlichen Natur Christi offenbar noch deutlicher und bestimmter ausgeprägt*).

*) Lutz äuſsert sich in seiner bibl. Dogmatik (S. 347 ff.) über die Benutzung jener theologischen Zeitideen, welche auſserhalb des Christenthums, ja auſserhalb der Bibel selbst entstanden seien, da sich im A. T. nur Anknüpfungspunkte für dieselben fänden, sehr treffend also: „Die Benutzung und Verbindung dieser Ideen mit dem Inhalte des christlichen Glaubens ist bei Beiden (Johannes und Paulus) eine freie und bloſs der Vermittlung dieses Glaubensinhaltes dienende, nicht ein speculatives Interesse an und für sich verfolgende. Deſshalb ist die richtige Schätzung dieser Theorie die, daſs man sie einerseits nicht dem Glaubensinhalte selbst gleich setze und mit demselben identificire, andererseits anerkenne, daſs dieselbe doch das Wesentliche des Glaubens an Christum darzustellen bestimmt war, nämlich die vollendete Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in dem Einen Individuum Jesus. Man hüte sich deſshalb wegen ihrer engen Beziehung und Absicht hierauf, sie bloſs als wie eine beliebig aus den Zeitvorstellungen gewählte Erweiterung der Lehre anzusehen, nein, sie ist ein nothwendig gewordener Vermittlungsausdruck für den Glaubensinhalt selbst. Nur die christliche Wissenschaft vermag Beides zu trennen und doch zugleich ihre innige Verbindung zu würdigen und einzusehen."

Dasselbe ist der Fall da, wo er jetzt von der Sendung, wie von der Rückkehr Christi zum Vater, spricht. „Er stieg herab," heifst es, „in die niedern Räume der Erde" (κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, Eph. 4, 9.), und zwar nach dem von Ewigkeit her gefafsten Rathschlusse Gottes (κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων, Ephes. 3, 11.). Gerade diese Idee, die zuerst 1 Cor. 2, 7., dann Röm. 16, 25. und darauf Act. 20, 27. vorkommt, findet sich hier noch bestimmter ausgeprägt. Sie hängt auf's Innigste mit der Vorstellung von der Präexistenz Christi zusammen. Je bestimmter und klarer diese jetzt hervortritt, desto häufiger und entschiedener weist der Apostel auch auf jenes von Ewigkeit her verborgene Geheimnifs Gottes hin (τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν), das jetzt seinen Heiligen geoffenbaret worden (νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, Col. 1, 26.). Es ist das Geheimnifs seines Willens (τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ), und zwar nach seinem Wohlgefallen, das er sich vorgenommen (κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ, Eph. 1, 9.), welches in vorigen Zeiten den Menschenkindern nicht kund geworden (ὃ ἐν ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, Eph. 3, 5.). Der Inhalt dieses Geheimnisses ist der Rathschlufs, seinen Sohn zur Erlösung der Welt zu senden. Daher heifst es, dafs er ihn in **Christo Jesu** gefafst (ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν, Eph. 3, 11.), und das Geheimnifs selbst wird das Geheimnifs Gottes, des Vaters, und **Christi** genannt (τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ, Col. 2, 2.), auch blofs das Geheimnifs **Christi** (τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, Eph. 3, 4.). Es bildet den Inhalt der evangelischen Predigt, und der Apostel bezeichnet es kurz mit den Worten: „welches ist Christus unter euch, die Hoffnung der Herrlichkeit" (ὅς ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης, Col. 1, 27.). Nach demselben hat Gott die zur Erlösung durch Christum Berufenen erwählt in ihm vor Gründung der Welt (καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ

πρὸ καταβολῆς κόσμου, Eph. 1, 4.), hat sie zuvor bestimmt zur Kindschaft durch Jesum Christum für sich, nach dem Wohlgefallen seines Willens (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὑτὸν κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, Eph. 1, 5.); denn in ihm, d. i. Christo, sind sie erkoren worden, vorherbestimmt nach dem Beschlusse deſs, der Alles wirket nach dem Rathe seines Willens (ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν, προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, Eph. 1, 11.). Auch die Heiden sind danach Miterben und Miteinverleibte und Mitgenossen seiner Verheiſsung in Christo (εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ ἐν τῷ Χριστῷ, Eph. 3, 6.), und Gott hat seinen Heiligen nun geoffenbaret, von welcher überschwänglichen Herrlichkeit dieſs Geheimniſs unter den Heiden sei (τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, Col. 1, 27.). Nach der Veranstaltung der Erfüllung der Zeiten, d. i. als die bestimmte Zeit erfüllt worden (εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν. Hier ist εἰς = in Hinsicht, in Beziehung auf. Eph. 1, 10.), hat Gott jenen Rathschluſs ausgeführt und nun durch Offenbarung auch dem Paulus das Geheimniſs bekannt gemacht (ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνώρισέ μοι τὸ μυστήριον, Eph. 3, 3.); denn es ist nun seinen heiligen Aposteln und Propheten durch den Geist geoffenbaret worden (ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, Eph. 3, 5.). Indem der Apostel diese Idee hier so ausführlich und wiederholt vorträgt, hat er allerdings zunächst seine Leser im Auge, die auf geheimniſsvolle Weisheit gerade besondern Werth legten und darum leicht einer geheimniſsvollen Geisterlehre sich zuzuwenden Gefahr liefen; allein man sieht bei unbefangenem Sinn doch auch zugleich, wie diese Idee jetzt tiefe Wurzel gefaſst in des Apostels eigenem Herzen, und wie sie in inniger Verbindung steht mit der Erkenntniſs Christi, als des vor Grün-

dung der Welt bei Gott existirenden *πρωτότοκος* und *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*.

Diese Vorstellung äufsert nun ihren unverkennbaren Einflufs auch auf die Herrlichkeit Christi, die der Apostel demselben nach seiner Rückkehr zum Vater jetzt zuschreibt. Nicht blofs, dafs er ihn auch jetzt als zur rechten Hand Gottes sitzend (*ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος*, Col. 3, 1. Eph. 1, 20.) darstellt, sondern er sagt ausführlicher, dafs er emporgestiegen über alle Himmel, auf dafs er Alles erfüllete (*αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα*, Eph. 4, 10.), dafs er der sei, der Alles in Allem erfülle (*ὁ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος*, Eph. 1, 23.), dafs er das Haupt aller Macht und Gewalt sei (*ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*, Col. 2, 10.). Als Solcher, der in allen Stücken der Erste sei (*ἐν πᾶσιν πρωτεύων*, Col. 1, 18.), steht er da als Haupt seines Leibes, d. i. der Gemeinde (*ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας*, Col. 1, 18. Eph. 1, 22.); er nährt und pflegt sie (*ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν*, sc. *τὴν ἑαυτοῦ σάρκα, καθὼς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν*, Eph. 5, 29.); nach dem Mafse der Gabe, die er giebt, wird einem Jeglichen Gnade verliehen (*ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ*, Eph. 4, 7., vgl. v. 8.); er ist es, der in Paulus mächtig wirkt (*ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει*, Col. 1, 29.); in ihm und in der Macht seiner Kraft sollen die Christen erstarken (*ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*, Eph. 6, 10.); in ihm hat Paulus selbst grofse Zuversicht (*πολλὴν ἐν Χριστῷ παῤῥησίαν ἔχων*, Philem. v. 8.); er ist das Leben der Seinen (*ὁ Χριστὸς — ἡ ζωὴ ἡμῶν*, Col. 3, 4.). Da er der Herr im Himmel ist (*κύριος ἐν οὐρανοῖς*, Col. 4, 1. Eph. 6, 9.), von dem Alle die Vergeltung des Erbes empfangen werden (*ἀπὸ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας*, Col. 3, 24.), und bei dem als Richter kein Ansehen der Person ist (*καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ*, Eph.

6, 9.); denn, was ein Jeglicher Gutes gethan, heifst es, das wird er vergolten empfangen vom Herrn (ὃ ἐάν τι ἕκαστος ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομιεῖται παρὰ τοῦ κυρίου, Eph. 6, 8.) —: so sollen Alle auch aus Furcht vor dem Herrn (φοβούμενοι τὸν κύριον, Col. 3, 22.), aus Furcht vor Christo (ἐν φόβῳ Χριστοῦ, Eph. 5, 21.), einander unterthan sein, und die Sclaven mit Furcht und Zittern (μετὰ φόβου καὶ τρόμου) ihren Herren gehorchen, wie Christo (ὡς τῷ Χριστῷ, Eph. 6, 5.), als dem Herrn dienend, nicht Menschen (δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, Col. 3, 23.). Hieraus erhellt, dafs der Apostel auch hier sich den Erlöser entschieden als den Richter im Himmel denkt, vor dem mit dem Tode Alle erscheinen werden, um die Vergeltung ihrer Thaten zu empfangen; wefshalb er für die Christen den Todestag auch den Tag der Erlösung (ἡμέραν ἀπολυτρώσεως, Eph. 4, 30.) nennt. Die Erwartung einer Wiederkunft Christi tritt hier ganz zurück, sie wird in diesen Briefen gar nicht mehr erwähnt; denn die einzige Stelle, die man darauf deuten könnte (Col. 3, 4.), enthält weder den früheren Ausdruck παρουσία, noch bezeichnet das hier gebrauchte φανεροῦσθαι, welches gleichmäfsig dabei auch von den Christen gesagt wird, nothwendig ein Herabkommen vom Himmel, sondern kann sehr wohl auch auf die herrliche Erscheinung Christi in jenem Leben bezogen werden (s. Unsterblichkeitslehre, S. 143.). Dafs aber der Apostel hier wirklich nur ein unmittelbares Fortleben nach dem Tode im Auge hat und an ein κοιμᾶσθαι bis zur einstigen Auferstehung aus der Erde nicht denkt, setzen Stellen wie Col. 1, 5. 3, 1. 4. 24. Eph. 1, 3. 18. 2, 5. 19. 4, 30. Philem. v. 15. aufser Zweifel.

Hiernach nun ist folgender Fortschritt in der Auffassung und Darstellung der göttlichen Natur Christi beim Apostel jetzt unverkennbar. Der **Sohn Gottes ist vor der ganzen Schöpfung unmittelbar aus Gottes Wesen hervorgegangen; die Gesammtheit aller göttlichen Eigenschaften war in ihm; Weltschöpfung, Welterhaltung und Welterlösung sind sein Werk. Von Ewigkeit her hatte Gott die letztere in ihm beschlos-**

**sen; sie ist geschehen für die ganze Menschen-, wie für die Geisterwelt**, und zwar durch Christi Tod am Kreuze. Nach seiner Rückkehr zu Gott ist er daher nicht blofs Herr und Richter über Alle, sondern **er erfüllt Alles in Allem, und von ihm, als Haupt der Gemeinde, kommt jegliche Kraft und jegliche Gabe zum wahrhaftigen, ewigen Leben.** Hierbei ist nun allerdings nicht zu verschweigen, dafs der Apostel über die Offenbarung, welche der Erlöser selbst von seiner göttlichen Natur giebt, in einzelnen Ausdrücken und Bezeichnungen noch hinauszugehen scheint; allein ein Mal widerspricht nichts in des Erlösers Worten dieser apostolischen Anschauungs- und Ausdrucksweise, sodann aber hatte Christus seinen Jüngern selbst erklärt: „Ich habe euch noch Vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen" (Joh. 16, 12.), wobei er sie ausdrücklich auf die Wirkung seines Geistes verweist, der sie in alle Wahrheit leiten werde (v. 13.). Dafs diefs aber auch beim Apostel Paulus geschehen, zeigt der ganze Gang der Entwickelung, den seine christliche Erkenntnifs genommen.

Wenden wir uns hierauf jetzt zum **Philipperbriefe**, der ebenfalls in Rom, jedoch erst gegen Ende seiner ersten Gefangenschaft, vom Apostel geschrieben ist, so finden wir hier dieselbe Idee von der göttlichen Natur Christi ausgesprochen, jedoch noch schärfer und kräftiger. Der Apostel gebraucht hier noch bestimmter den Namen Gottes selbst, um das Wesen Christi zu bezeichnen; denn er nennt ihn *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* und spricht in Bezug auf ihn das bedeutungsvolle *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* (Phil. 2, 6.). Es ist diefs die bekannte, vielfach gedeutete, aber immer noch nicht ohne Widerspruch und mit allgemeiner Zustimmung erklärte Stelle *). Versuchen wir hier kurz und einfach aus der Be-

*) Wenn Dr. Baur gerade in dieser Stelle (c. 2, 6—10.) einen Hauptbeweis findet, dafs der Philipperbrief unächt und erst in der nachapostolischen Zeit entstanden sei, indem jene Stelle gnostische, nämlich Valentinianische, Vorstellungen enthalte (vgl. Dr. Baur: „Paulus, der Apostel Jesu Christi." Stuttgart,

deutung der Worte und dem Zusammenhange den Sinn der apostolischen Äufserung zu fassen! Der Apostel spricht hier von dem Zustande oder Wesen Christi vor seiner Erscheinung auf Erden; denn von letzterer spricht er erst von v. 7. an, wo er von der Annahme der Knechtsgestalt u. s. w. redet. Ist diefs aber gewifs, so dachte er sich den Erlöser in seiner Präexistenz als *ὑπάρχων*, d. i. existirend, in der Daseinsform Gottes selbst, *ἐν μορφῇ θεοῦ*. Damit ist nach unserer Überzeugung mehr gesagt, als mit dem früheren *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*; denn diefs letztere trug er auch auf Erden noch an sich (s. oben), jenes erstere aber hatte er bei seiner Menschwerdung abgelegt (*ἑαυτὸν ἐκένωσε*, v. 7.). Auch bezeichnet man mit dem *εἰκών* in der eigentlichen Bedeutung mehr die Ähnlichkeit eines Theils des Körpers, namentlich der Gesichtszüge, während mit der *μορφή* die ganze Gestalt des Körpers gemeint ist. Nun aber läfst sich bei *μορφὴ θεοῦ* gar nicht an etwas Äufserliches denken; denn Gott ist ein Geist; daher mufs der Apostel bei jenem Ausdruck das geistige Wesen Gottes, und zwar wie, d. i. in welcher Daseinsform, es von Ewigkeit her existirt hat, im Auge gehabt haben; er wählt aber den der menschlichen Fassungsweise angemessenen Ausdruck *μορφή*, weil er so zugleich einen passenden Gegensatz mit der v. 7. folgenden *μορφὴ δούλου* bildet. War Christus nun aber *ἐν μορφῇ θεοῦ*, so war er in einer Existenzform, die der göttlichen gleichkam, und daher kann ich das Folgende: *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, nicht als etwas Neues, von Christo nicht Besessenes ansehen, das er nicht habe an sich reifsen wollen; im Gegentheil sehe ich darin eine Erläuterung des vorangehenden

1845. S. 458—475., und seine und Zeller's Theolog. Jahrbücher. Jahrg. 1849. S. 501—532.): so hat seine Beweisführung, die zuletzt eine wahre Abquälerei und Verläugnung aller gesunden Exegese wird, bereits ihre mehr als hinreichende Widerlegung gefunden in Lünemann: *Pauli ad Philippenses epistola. Contra Baurium defendit. Gotting.* 1847, und in Brückner: *Epistola ad Philippenses Paulo auctori vindicata contra Baurium. Lips.* 1848; auch im theolog. Literaturblatt zur Darmstädter Kirchenzeitung. Jahrg. 1850. No. 16. und 149—151.

ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*); denn der Zusammenhang verlangt diesen Gedanken: Obgleich er in göttlicher Gestalt war, so hielt er doch nicht prahlerisch diese Gleichheit mit Gott wie eine Beute fest, sondern im Gegentheil er entäufserte sich u. s. w. Gerade die Demuth und Selbstverläugnung, die auch die eigenen, wirklichen Vorzüge nicht hervortreten, sondern das eigene Selbst ganz zurücktreten läfst und selbst begründete Ansprüche um Anderer willen nicht geltend macht, sondern zu opfern bereit ist, wird hier vom Apostel seinen Lesern in dem erhabenen Beispiele Christi als Vorbild vor Augen gehalten. Das *ἀλλά* aber, womit v. 7. beginnt, weist auf etwas zurück, was Christus eben nicht gethan, obgleich er es rechtlich hätte thun können. Das Ansichreifsen der Gottgleichheit aber, wenn er sie nicht wirklich gehabt, wäre immer etwas Unrechtes gewesen. Der Apostel will aber hier nicht das sagen, dafs Christus nicht das Unrechte gethan, sondern dafs er mehr noch, nämlich das rechtlich ihm Zustehende nicht ein Mal gethan habe, sondern sich selbst erniedrigte u. s. w. Eben darin ist ja Christus unser höchstes Vorbild, dafs er auch von dem ihm Zustehenden um unseretwillen nicht Gebrauch gemacht, sondern es zu opfern bereit war. Danach nun fasse ich die Worte so: „Der, obgleich er in Gottes Gestalt war, die Gottgleichheit dennoch nicht als eine Beute ansah, d. i. als etwas wie eine Beute Festzuhaltendes und zu Zeigendes. Wohl ist *ἁρπαγμός* eigentlich der *actus rapiendi*, allein nach der gewöhnlichen Metonymie ist hier die Handlung des Raubens für die Sache oder den Gegenstand des Raubes gesetzt, wie wir ja

*) Bezeichnet μορφή nämlich die in der Natur und dem Wesen beruhende Art zu erscheinen und sich darzustellen, so bezeichnet θεοῦ offenbar diese Art und somit das Wesen selbst näher, und da die μορφὴ θεοῦ der μορφὴ δούλου entgegengesetzt ist, so ist bei ersterer vorzugsweise an die Herrschergestalt Christi zu denken. Dafür nun, dafs τὸ εἶναι ἴσα θεῷ dem Sinne nach wirklich dasselbe ist, was ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ausdrückt, möchte grammatisch auch noch der davorstehende Artikel sprechen: das Gottgleichsein, nämlich, wie es eben mit den Worten: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, bezeichnet war.

auch das Wort Raub geradezu für Beute setzen*). Die beiden von de Wette citirten Beispiele, χαρὰν ἡγεῖσθαι (Jac. 1, 2.) und σωτηρίαν ἡγεῖσθαι (2 Petr. 3, 15.), sprechen gerade für die hier gebrauchte Bedeutung des ἡγεῖσθαι, nämlich für etwas ansehen oder halten; ja mehr noch, gerade diese Beispiele und ebenso die folgenden: ζημίαν ἡγεῖσθαι (Phil. 3, 7.), ἡδονὴν ἡγεῖσθαι (2 Petr. 2, 13.), βραδυτῆτα ἡγεῖσθαι (2 Petr. 3, 9.), κοινὸν ἡγεῖσθαι (Hebr. 10, 29.), μείζονα πλοῦτον ἡγεῖσθαι (Hebr. 11, 26.), zeigen deutlich, dafs sich das ἡγεῖσθαι immer auf eine wirklich vorhandene, dem Subjecte thatsächlich vorliegende, nicht erst von ihm zu erreichende Sache bezieht, was doch aber hier der Fall sein müfste, wenn man das ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι auf etwas beziehen wollte, was nicht wirklich vorhanden war, was Christus erst hätte erreichen sollen. Das εἶναι ἴσα θεῷ war also nicht etwas erst zu Erreichendes, sondern in Christo wirklich Vorhandenes, das er nicht für einen ἁρπαγμόν ansah. Das Eine nur könnte noch Bedenken erregen, ob nämlich die nach unserer Meinung hier in dem ἁρπαγμός zugleich liegende Bedeutung des Festhaltens und Zeigens nicht erst von uns in das Wort hineingetragen sei. Gegen diefs Bedenken aber

*) S. die Recension über Meyer's Commentar zu dem Philipperbriefe von Wilibald Grimm im theologischen Literaturblatt zur Darmstädter Kirchenzeitung. 1850. No. 16. S. 134.) Danach werden auch andere, eigentlich eine Handlung bezeichnende Substantivformen für den Gegenstand oder das Resultat der Handlung gebraucht, z. B κρίσις, παράδοσις. Ebenso bezeichnen die Substantiva verbalia auf μός keineswegs immer eine Handlung und haben active Bedeutung, z. B. λαχμός, das durch's Loos Empfangene, das Schicksal; πλοχμός, das Haargeflecht; χρησμός = τὸ χρησθέν, der Orakelspruch; δασμός, die Abgabe, die Steuer; θεσμός, das Gesetz, die Satzung; ἑσμός, das Herausgelassene, der Schwarm; ἀθροισμός, die Versammlung, der Haufe; ἀγμός, der Bruch, ein jäher Absturz; συλλογισμός, der Schlufs. Hiernach also kann das ohnehin nur in einer einzigen Profanstelle aufbehaltene ἁρπαγμός eben auch den Gegenstand oder das Resultat der Handlung bezeichnen und ist nicht nothwendig im Sinne des Partic. fut. pass. zu fassen.

spricht vor Allem die Ansicht und Sitte des Alterthums, wonach etwas, das wirklich Beute war, auch als solche nicht bloſs festgehalten, sondern gezeigt, ja in Rom sogar im Schaugepränge öffentlich aufgeführt ward. Irren wir uns daher in dieser unserer Auffassung der wichtigen Stelle nicht, so ist ein Fortschritt in der Bezeichnung der göttlichen Hoheit Christi auch hier unverkennbar. Das frühere *πλήρωμα τῆς θεότητος* in Christo ist durch das *εἶναι ἶσα θεῷ* noch näher und bestimmter aufgefaſst, ja es ist dieſs Letztere die aus dem Erstern folgende, nothwendige Consequenz. Daſs aber wirklich jener Ausdruck ein Gottgleichsein bezeichnet, geht aus dem adverbial gebrauchten Plural *ἶσα* hervor, der, mit *εἶναι* verbunden, die Art des Daseins oder Zustandes ausdrückt. Danach wird die Art, in welcher Christus existirte, gleichgesetzt der Art, in welcher Gott selbst existirt; denn *ἶσα* drückt nicht Ähnlichkeit, sondern Gleichheit aus. Nun aber ist hierbei zugleich die Lehrweisheit des Apostels zu beachten, die es auch hier vermeidet, Christum *θεόν* zu nennen. Es muſs daher als durchaus unbiblisch bezeichnet werden, Christum, d. i. die historische Person Christi, mit dem Prädicat Gott zu bezeichnen; denn nicht der sichtbar auf Erden erschienene Christus, sondern das göttliche Wesen in ihm hatte nach des Apostels Ausspruch vor seiner Erscheinung hier eine gottgleiche Existenz. Eben von dieser nun entblöſste sich der Sohn Gottes, als er Mensch ward; denn es heiſst: „Er entblöſste sich (*ἑαυτὸν ἐκένωσε*), da er die Gestalt eines Knechtes annahm (*μορφὴν δούλου λαβών*), Menschen ähnlich wurde (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*) und an Ansehen wie ein Mensch erfunden ward" (*καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*) (Phil. 2, 7.). Wohl blieb er auch in seiner menschlichen Gestalt derselbe Sohn Gottes; allein die göttliche Daseinsform und ihre Herrlichkeit, wie er sie bis dahin beim Vater gehabt, also vor Allem seine Herrschergewalt, gab er auf, um hier als Mensch zu erscheinen. Dieses Aufgeben nennt der Apostel auch ein Sicherniedrigen (*ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*, v. 8.), was, wie der Zusatz ausdrückt: gehorsam geworden bis zum

Tode, und zwar zum Tode am Kreuze (γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ), sich ganz besonders auch auf seine Denk- und Handlungsweise als Mensch bezieht; denn danach ordnete er sich im demüthigen Gehorsam gegen Gott als Mensch ganz dem göttlichen Willen bis zum schmerzlichsten Tode unter. „Darum" (διό), fährt der Apostel fort, „hat Gott ihn auch hoch erhöhet (ὑπερύψωσε) und ihm den Namen verliehen, der über alle Namen ist, auf dafs im Namen Jesu sich jegliches Knie beuge derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und jegliche Zunge bekenne, dafs Herr ist Jesus Christus, zur Ehre Gottes, des Vaters" (v. 9—11.). Achten wir bei dieser ganzen Anschauung und Darstellung des Apostels auf ein Dreifaches! 1) Das Herabkommen Christi aus der unsichtbaren Welt wird in consequenter Durchführung und Anwendung des Gedankens an seine frühere göttliche Herrlichkeit beim Vater ein Sichentblöfsen, Sicherniedrigen genannt (vgl. das frühere ἐπτώχευσε, er litt Armuth, 2 Cor. 8, 9.). 2) Die Vorstellung von der Erhöhung Christi zum Herrn und Richter über Alle wird noch durch die allgemeine Verehrung und Anerkennung desselben als des alleinigen und höchsten Herrn erweitert. Man achte hier auf das nur ein Mal im N. T. gebrauchte Compositum ὑπερυψόω, worin durch die Präposition ὑπέρ offenbar noch eine Steigerung des blofsen ὑψόω liegt. 3) Auch die höchste und allgemeinste Anerkennung und Verehrung Christi hat als letzten Zweck die Ehre des Vaters (εἰς δόξαν θεοῦ πατρός); also auch hier, bei dem Ausdrucke der höchsten Majestät Christi, wird die Überordnung des Vaters über den Sohn entschieden festgehalten.

Die Macht Christi aber, die schon früher als über Alles erhaben bezeichnet ist, wird im Philipperbriefe noch durch die stärksten Ausdrücke hervorgehoben. Denn eine Wirksamkeit (ἐνέργεια) wird Christo selbst zugeschrieben, wodurch er vermag, auch Alles sich zu unterwerfen (τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ τὰ

πάντα, Phil. 3, 21.); ja der Apostel, durch eigene innere Erfahrung überzeugt, spricht jetzt mit Zuversicht: „**Alles** vermag ich durch den, der mich stärket, Christum" (πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ, Phil. 4, 13.). Das ἐν Χριστῷ, nicht διὰ Χριστοῦ, drückt noch genauer aus, wie in der innigsten Gemeinschaft mit Christo dem Apostel von Christo zu Allem die Kraft komme. Denn es ist der Geist Christi, der ihm Hülfe und Kraft verleihet; daher er auch ausdrücklich der Hülfe oder Unterstützung **des Geistes Jesu Christi** erwähnt (ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, Phil. 1, 19.). Seinen Lesern aber wünscht er, dafs sie erfüllt sein möchten mit Früchten der Gerechtigkeit, die **durch Jesum Christum** hervorgebracht werden (πεπληρωμένοι καρπῶν δικαιοσύνης τῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, Phil. 1, 11.), und sagt von sich selbst, dafs er ergriffen sei **von Christo Jesu** (κατελήφθην ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, Phil. 3, 12.). Von der Hülfe des Herrn auch in seinem äufseren Lebensschicksal hat er aber jetzt um so mehr die festeste Überzeugung, als der Macht Christi Alles unterthan ist. Daher spricht er auch in Bezug auf seine Freilassung in Rom: „Ich vertraue aber auf den Herrn (πέποιθα δὲ ἐν κυρίῳ), dafs ich auch selbst bald kommen werde" (Phil. 2, 24., vgl. v. 19.).

Was nun die Wiederkunft Christi zum Gericht und die Todtenauferstehung dabei betrifft, so sind in unserm Briefe noch drei Stellen, die darauf hinzudeuten scheinen. Der Apostel erwähnt einer ἀνάστασις τῶν νεκρῶν (Phil. 3, 11.), spricht von einem ἀπεκδέχεσθαι τὸν κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν (Phil. 3, 20.) und sagt: ὁ κύριος ἐγγύς (Phil. 4, 5.). Hierzu könnte man noch, als dieser Erwartung entsprechend, die Erwähnung der καταχθόνιοι rechnen (Phil. 2, 10.), sofern damit die im Hades bis zur Auferstehung verweilenden Todten gemeint wären. Allein bei der sonst im Briefe so entschieden hervortretenden Hoffnung auf ein unmittelbares Fortleben nach dem Tode bei Christo (Phil. 1, 23.), bei der Erklärung des Apostels, dafs Sterben sein Gewinn sei (v. 20.), bei der Erwähnung der ἄνω κλῆσις, d. i. der himm-

lischen Berufung (Phil. 3, 14.), und des *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς*, d. i. des Bürgerthums oder Bürgerrechtes im Himmel (Phil. 3, 20.), bei der Bezeichnung der Seligkeit endlich als eines *βραβεῖον*, d. i. Siegespreises, und seines Ringens danach als eines Laufes nach dem Ziele (*κατὰ σκοπόν*) in der Rennbahn (Phil. 3, 14.), ist es mehr als zweifelhaft, dafs der Apostel hier noch die frühere Vorstellung von einem Schlafe bis zur einstigen Auferstehung festgehalten habe. Im Gegentheil, er sieht nach dem zuletzt angeführten Bilde unmittelbar am Ende seiner irdischen Laufbahn das himmlische Ziel, jenes *βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως*. Ist dem aber also, so konnte er für die Todten ein Auferwecken zum Leben nicht erst am Ende der Welt bei der Wiederkunft Christi erwarten. Jene *ἀνάστασις τῶν νεκρῶν*, die unmittelbar vor jenem Bilde von der Rennbahn voraufgeht, kann daher in diesem Zusammenhange, zumal der Apostel sie gerade in Bezug auf sich selbst ausspricht, nur von der Auferstehung zum ewigen Leben am Ende dieses irdischen verstanden werden; denn gerade dann hoffte er bei Christo zu sein. Ebenso ist die Erwartung des Herrn vom Himmel, der unsern elenden Leib umbilden werde, dafs er ähnlich werde seinem herrlichen oder verklärten Leibe (*τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*, Phil. 3, 21.), recht wohl auf den Augenblick des Todes zu beziehen, wo diese Umbildung beginnt. Die Worte aber: der Herr ist nahe, können ebenso gut auf die Nähe Christi, als des ewigen Richters, vor dem wir in der unsichtbaren Welt alle erscheinen müssen, bezogen werden, sowie denn mit den *καταχθονίοις*, d. i. denen, die unter der Erde sind, recht wohl die Todten überhaupt gemeint sein können (s. Unsterblichkeitslehre, S. 146—147. und 158.). Aber auch abgesehen hiervon, selbst wenn man in allen diesen Stellen noch die Idee der Parusie zu finden glaubt, so ist doch so viel klar, dafs der Apostel neben ihr das unmittelbare Fortleben nach dem Tode im Himmel bei Christo lehrt, und dafs er sich demnach die Versammlung der Todten zu Christo nicht mehr, wie früher (1 Thess. 4, 17. 2 Thess. 2, 1.), bis zur Parusie hinausgeschoben denkt.

Haben wir nun hiermit die Idee, die der Apostel im Philipperbriefe von Christo ausspricht, verfolgt, so zeigt sich, wie **seine frühere, ebenfalls in Rom ausgesprochene Vorstellung von der göttlichen Natur in Christo nur noch weiter entwickelt, schärfer gefafst und also vervollkommnet ist.** Er steht hiermit auf der höchsten Höhe seiner christlichen Anschauung und Überzeugung von der göttlichen Natur Christi; denn in den nun folgenden **drei Pastoralbriefen,** die viele Kritiker mit Unrecht dem Apostel ganz absprechen wollen, zeigt sich nichts wesentlich Neues in seiner Idee von der Person Christi. Der Zweck dieser Briefe machte es auch überhaupt unnöthig, von Neuem auf die Idee von der göttlichen Hoheit Christi näher einzugehen, da die beiden Empfänger derselben treue Schüler des Apostels und seine vieljährigen Gefährten und also mit des Apostels Lehre über diesen Punkt hinreichend vertraut waren. Dessenungeachtet sehen wir, wie die zuletzt entwickelte Ansicht des Paulus sich auch hier in vielen Äufserungen wiederfindet und spiegelt. Gehen wir daher jetzt auch auf sie näher ein!

Wenn der Ausdruck υἱὸς τοῦ ϑεοῦ in den drei Pastoralbriefen ebenso wenig, wie im Philipperbriefe, sich findet, so wird daraus Niemand den Schlufs ziehen können, dafs Paulus hier weniger die göttliche Hoheit Christi anerkenne und lehre; denn er drückt sie auf andere Weise so unzweifelhaft aus, dafs hier keineswegs derselbe Fall vorliegt, wie in seinen ersten Reden und Briefen. Wie sich Paulus im Philipperbriefe über die göttliche Natur Christi ausspricht, haben wir bereits oben gesehen; dem entsprechend finden wir gleich im ersten Pastoralbriefe die berühmte Stelle: „Gott ist geoffenbaret im Fleisch, gerechtfertigt im Geiste, erschienen den Engeln, verkündigt unter den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgehoben in Herrlichkeit" (1 Tim. 3, 16.). Wäre nun die Lesart ϑεός im Anfange unzweifelhaft, so bedürfte es keines Wortes weiter; Paulus spräche dann hier mit einem einzigen Worte aus, was er in den vorangehenden Briefen wiederholt auseinandergesetzt und

gelehrt hatte. So aber steht die Sache allerdings nicht; denn wenn de Wette sagt, dafs nach dem Gewichte der äufseren Zeugen und dem Urtheile der vorzüglichsten Kritiker die Lesart ὅς statt ϑεός den Vorzug verdiene, so können wir ihm darin nur beistimmen; denn 1) die Lesart ὅς findet sich fast unbezweifelt in den ältesten und wichtigsten Codices, sowie alle alten Übersetzungen, mit Ausnahme der arabischen, ὅς oder ὅ lesen. 2) Erst die späteren Kirchenväter lesen ϑεός, während die älteren diese Stelle nirgends in ihren Streitigkeiten, z. B. gegen Arius, gegen Julian, gegen Nestorius, benutzen, um die Gottheit Christi zu erweisen. 3) Die Lesart ὅς ist unbezweifelt die schwierigere, und für sie konnte leicht ϑεός als Glosse in den Text aufgenommen werden, während umgekehrt nicht leicht Jemand bei ϑεός auf ὅς kommen konnte. 4) In einigen Codices (A. C. D.) ist die Spur der späteren Hand, welche ὅς oder ὅ in ϑεός verwandelt hat, unverkennbar. 5) Aus dogmatischen Gründen kann eine solche Verfälschung des Textes viel leichter erklärt werden, als die entgegengesetzte, und die von der herrschenden Kirche begünstigte Textveränderung mufste weit leichter Beifall finden, als die nur von einzelnen Irrlehrern und ihren Anhängern vertheidigte Lesart. Da nun für das Neutrum ὅ, das sich auf μυστήριον beziehen würde, weit weniger spricht, so ist von Vielen bereits ὅς ohne Weiteres in den Text aufgenommen worden. Es ist dann davor, um es zu erklären, ἐκεῖνος oder οὗτος zu ergänzen. Ähnliche Constructionen beim Paulus wären dann: Röm. 2, 23. 1 Cor. 7, 37. (vgl. Marc. 4, 25. Joh. 1, 46.). Allein trotz dieser als kritisch richtig anzuerkennenden Lesart liegt nichts desto weniger in den Worten des Apostels die früher von ihm ausgesprochene Lehre von der göttlichen Hoheit Christi; denn in dem ὃς ἐφανερώϑη ἐν σαρκί, von Christus gesagt, liegt offenbar, dafs er einst nicht ἐν σαρκί und also auch nicht φανερός gewesen, und diefs weist uns nothwendig hin auf seine Präexistenz in der unsichtbaren Welt; die Worte aber: ἐδικαιώϑη ἐν πνεύματι, weisen im Gegensatz zu der σάρξ, in dem sie offenbar stehen, auf die höhere geistige Natur in Chri-

sto hin, in welcher er als Sohn Gottes erwiesen (Röm. 1, 4.) und dem Unglauben gegenüber als solcher gerechtfertigt, d. i. wirklich bewährt ist; mit dem ὤφθη ἀγγέλοις wird nun entweder auf die Engel bei seiner Auferstehung (Matth. 28, 2. Joh. 20, 12.), oder auf seine bis zu seiner Menschwerdung selbst den Engeln verborgene, nun aber auch ihnen sichtbar gewordene Bestimmung und Herrlichkeit (vgl. 1 Petr. 1, 12. Eph. 3, 10.) hingedeutet; das Eine, wie das Andere aber giebt Zeugnifs von seiner auch über die Engel erhabenen Würde. In dem ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν und ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ liegt die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses und zugleich die Allgemeinheit des Heiles in Christo; das ἀνελήφθη ἐν δόξῃ endlich bezeugt die Erhebung zu seiner über Alles erhabenen Macht und Herrlichkeit beim Vater. Wohl ist hier ἐν nicht für εἰς zu nehmen, allein er ward hoch erhoben, d. i. in den Himmel (ἀνελήφθη), damit er dort sei ἐν δόξῃ (vgl. Joh. 3, 35.; s. Winer, Exeget. Studien I. S. 49 ff.). Diese ganze Lehre nennt der Apostel bedeutungsvoll ein μυστήριον; das aber ist sie nur, wenn der, von dem er spricht, wirklich den früher verborgenen, geheimnifsvollen Rathschlufs Gottes ausgeführt hat und seiner eigenen Natur und seinem Wesen nach von Gott selbst herstammt. Dafs wir aber gerade diese Bedeutung in dem Worte sehen, dazu berechtigt die früher dargelegte Anschauung und Lehre des Apostels, und in dem ὁμολογουμένως μέγα, d. i. anerkanntermafsen oder allgemein anerkannt grofs, wie Paulus jenes Geheimnifs nennt, liegt zugleich ein Zeugnifs, dafs Alle, die jene Lehre angenommen, also alle Christen, den Glauben an die göttliche Natur Christi theilten und eben darum allgemein jenes Geheimnifs grofs fanden*). Zugleich aber ist darauf wohl zu achten, dafs Paulus hier, wo er die Haupt-

*) Es ist wohl kaum der Erwähnung werth, dafs Paulus auch sonst in den Pastoralbriefen Christum nicht θεόν nennt; denn über die Stellen (Tit. 2, 13. 1, 3. 1 Tim. 1, 1.), auf welche die Orthodoxie immer wieder zurückkommt, sich gegen alle Gründe einer richtigen und unbefangenen Auslegung verschliefsend, hat die Wissenschaft längst entschieden. Θεός ist in allen jenen

wahrheiten des Evangeliums, und zwar gerade das, was sich auf die Person Christi bezieht, zusammenfaſst, nichts mehr hinzusetzt von seiner Wiederkehr und einem dann erst zu errichtenden Reiche, sondern mit dem bedeutungsvollen Worte schlieſst: aufgehoben in Herrlichkeit. Seine Überzeugung, daſs Christus Richter im Himmel ist, und die Christen also nicht erst bei einer Auferstehung hier auf Erden durch ihn gerichtet werden, scheint in diesen Briefen daher noch viel klarer und bestimmter hervorzutreten; denn nicht erst bei Christi Wiederkehr soll der Tod vernichtet werden, er ist es nach seiner Überzeugung schon jetzt; denn er sagt, daſs Christus ihn vernichtet habe (*καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον*, 2 Tim. 1, 10.), und gebraucht hier gerade dasselbe Wort, das er früher für die Vernichtung des Todes bei Christi Wiederkehr gebraucht hatte (1 Cor. 15, 26. *καταργεῖται ὁ θάνατος*); er spricht ferner ganz deutlich von einer *ἀφθαρσία*, d. i. Unsterblichkeit, die

Stellen unbedenklich der Vater, von dem Paulus überall den Sohn wohl unterscheidet (vgl. Tit. 1, 4. 3, 4—6. 1 Tim. 1, 2. 2, 5. 2 Tim. 4, 1. u. s. w.), und wenn man in jener ersten Stelle (Tit. 2, 13.): *προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, die letzten Worte alle auf Christus bezieht und dafür geltend machen will, daſs *μέγας* als Beiwort für Gott den Vater im N. T. nicht vorkomme und als müſsig und unpassend erscheine, und daſs vor *σωτῆρος* der Artikel fehle und also Beides, *θεοῦ* und *σωτῆρος*, auf Christus zu beziehen sei: so ist dagegen einfach zu sagen, daſs *ὁ μέγας θεός* allerdings von Gott dem Vater noch ein Mal im N. T. vorkommt (Apoc. 19, 17. *τὸ δεῖπνον τοῦ μεγάλου θεοῦ*), und das Beiwort *μέγας* bei Gott im A. T. keineswegs für unpassend angesehen wird (Dan. 2, 45. 9, 4. Nehem. 9, 32. u. s. w.), der vor *σωτῆρος* fehlende Artikel aber nach den Beispielen 2 Thess. 1, 12. 2 Petr. 1, 1. Jud. v. 4. um so weniger auffällt, als jener Genitiv mit *θεοῦ* in gleicher Abhängigkeit von *τῆς δόξης* steht, und der Artikel schon wegen des folgenden *ἡμῶν* entbehrlich wird (vgl. 2 Thess. 1, 2.). Wenn aber in den folgenden beiden Stellen (Tit. 1, 3. 1 Tim. 1, 1.) *θεοῦ* auf Christus bezogen wird, weil dabei *σωτῆρος* stehe, so zeigen folgende Stellen: Tit. 2, 10. 3, 4. 1 Tim. 2, 3. 4, 10. Jud. v. 25., unwiderleglich, daſs auch Gott selbst, der Vater, *σωτήρ* genannt wird.

mit der *ζωή* durch das Evangelium an's Licht gebracht sei; er erwähnt des himmlischen Reiches Christi (*βασιλεία ἐπουράνιος*, 2 Tim. 4, 18.), in das ihn der Herr retten werde; er erwartet unmittelbar nach Vollendung seines Laufes, d. i. nach seinem Tode, die Krone der Gerechtigkeit (*ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος*, 2 Tim. 4, 7—8.), ja er ändert geradezu den früher so oft gebrauchten Ausdruck *παρουσία τοῦ Χριστοῦ*, d. i. Ankunft oder Wiederkunft Christi, und nimmt dafür jetzt immer den ihm passender scheinenden *ἡ ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου*, d. i. die herrliche Erscheinung oder Sichtbarwerdung des Herrn, die schon mit dem Tode für uns eintritt (1 Tim. 6, 14. Tit. 2, 13. 2 Tim. 4, 1. 8.). Allein auch wenn wirklich mit *ἐπιφάνεια* dasselbe gemeint sein sollte, wie mit *παρουσία*, wiewohl der Apostel selbst beide Wörter auch früher schon sehr wohl unterscheidet (2 Thess. 2, 8.), und wenn er also wirklich danach die Parusie noch immer festgehalten hätte: so liegt doch die Lehre des unmittelbaren Fortlebens nach dem Tode jetzt in so vielen Stellen ausgesprochen vor (1 Tim. 4, 8. 6, 12. 19. Tit. 3, 7. 1, 2. 2 Tim. 1, 1. 10. 2, 10. 11. 4, 6—8. 18.), daſs danach Christus dem Paulus nothwendig auch als Richter in der Ewigkeit erscheinen muſste. Er nennt ihn unsere Hoffnung (*ἡ ἐλπὶς ἡμῶν*, 1 Tim. 1, 1.), sofern von ihm die Seligkeit jenes Lebens kommt; er stellt ihn, indem er den Timotheus beschwört, zwischen Gott und die auserwählten Engel (1 Tim. 5, 21.); er sagt von dem Schmied Alexander, der ihm viel Böses gethan: „Der Herr vergelte ihm nach seinen Werken!" (*ἀποδώῃ αὐτῷ ὁ κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*, 2 Tim. 4, 14.); er wünscht dem Onesiphorus, Barmherzigkeit beim Herrn zu finden an jenem Tage (*εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*, 2 Tim. 1, 18.); er nennt den Herrn den gerechten Richter (*ὁ δίκαιος κριτής*, 2 Tim. 4, 8.) und sagt, daſs ihm, dem Herrn des himmlischen Reiches, Ehre in alle Ewigkeit sei (*ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, 2 Tim. 4, 18.). Bei der göttlichen Macht nun, die er Christo im Himmel zuschreibt, sind in diesen Briefen vor Allem die Präterita zu beachten,

in denen er von der Kraft Christi als einer bereits längst empfundenen und erfahrenen redet. Wir ersehen daraus, wie die Überzeugung von der göttlichen Natur in Christo nun schon seit Jahren in ihm feststand, und er seitdem sich gewöhnt hatte, auf ihn, den Herrn über Alles, auch Alles zurückzuführen. Denn nicht bloſs beim Rückblick auf seine Bekehrung und die ihm seitdem von Christo geschenkte Kraft spricht er: „Dank weiſs ich dem, der mir Kraft verliehen hat (ἐνδυναμώσαντί με), Christo Jesu, unserm Herrn, daſs er mich für treu geachtet, indem er mich zum Dienst bestellet hat" (ὅτι πιστόν με ἡγήσατο, θέμενος εἰς διακονίαν) (1 Tim. 1, 12.), und: „Darum fand ich Gnade (ἠλεήθην), auf daſs an mir vornehmlich Jesus Christus all' seine Langmuth bewiese" (v. 16.), sondern auch in Bezug auf seine Lebensschicksale, namentlich Verfolgungen und Leiden, spricht er: „Aus allen rettete mich der Herr" (ἐῤῥύσατο, 2 Tim. 3, 11.), und von seinen eben erst erlebten Gefahren sagt er: „Der Herr stand mir bei und stärkte mich" (ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέ με, 2 Tim. 4, 17.). Mit einer Zuversicht daher, die nur aus eigenster Erfahrung kommen konnte, spricht er: „Ich weiſs, auf wen ich vertrauet habe (ᾧ πεπίστευκα), und bin überzeugt (καὶ πέπεισμαι), daſs er vermag (δυνατός ἐστι), meine Hinterlage zu bewahren auf jenen Tag" (2 Tim. 1, 12.); und am Schluſs, als er gesagt, daſs er durch des Herrn Hülfe aus des Löwen Rachen errettet worden (ἐῤῥύσθην, 2 Tim. 4, 17.), setzt er freudig hinzu: „Und erlösen wird mich der Herr (καὶ ῥύσεταί με ὁ κύριος) von jeder bösen That und mich retten (σώσει) in sein himmliches Reich" (v. 18.). Von der göttlichen Erkenntniſs aber, die er dem Erlöser zuschreibt, giebt das Wort, das er von ihm spricht, Zeugniſs: „Der Herr kennet die Seinen" (ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, 2 Tim. 2, 19., vgl. 4 Mos. 16, 5.); denn daſs er wirklich mit dem Herrn auch hier den Erlöser meint, leidet nach dem Zusammenhange gar keinen Zweifel, sowie denn auch die gleich folgenden Worte:

„Es stehe ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn (oder Christi) nennet!" (*πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου* oder *Χριστοῦ*) nicht undeutlich auf die Anrufung oder Anbetung Christi hinweisen; denn von ihm oder durch ihn kommt der Geist Gottes und jegliche Erkenntniſs in das Herz. Das liegt in den Worten, daſs Gott den heiligen Geist reichlich ausgegossen habe auf uns **durch** Jesum Christum (*οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Tit. 3, 6.), und daſs der Herr, nämlich Christus, dem Timotheus Einsicht geben möge in allen Dingen (*δώη γάρ σοι ὁ κύριος σύνεσιν ἐν πᾶσι*, 2 Tim. 2, 7.). Darum denn auch am Schlusse seines letzten Briefes der Wunsch: „Der Herr Jesus Christus sei mit deinem Geiste!" (*ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τοῦ πνεύματός σου*, 2 Tim. 4, 22.)

Haben wir nun aber durch dieſs Alles die Überzeugung erhalten, daſs die Vorstellung des Apostels von der Person Christi unter Leitung des göttlichen Geistes immer mehr an Erhabenheit, Klarheit und Gewiſsheit zunahm, so wird nun auch ein Blick auf das Werk Christi, wie es Paulus auffaſst, uns denselben Gang der Paulinischen Entwickelung und zugleich deutlicher noch das offenbaren, was der Apostel der ganzen Menschheit im Erlöser geschenkt sah.

## §. 27.

## Fortsetzung 1.

2) Das Werk Christi besteht dem Apostel Paulus, wie allgemein bekannt, vorzugsweise in dem Erlösungstode Christi am Kreuz und in seiner Auferstehung von den Todten. Dieſs ist gleichsam das Fundament seiner ganzen dogmatischen Anschauung. Aus ihm leitet er, wie aus einem Principe, sein ganzes christlich-theologisches System ab; denn von dem Glauben an diesen Tod und von der Wirkung dieses Glaubens in den Herzen hängt bei ihm alle Gemeinschaft mit dem Erlöser, alle Theilnahme an dem durch ihn gebrachten Heile, alle christliche Tugend und Sittlichkeit ab. Wohl erwähnt auch er der Lehre Christi,

d. i. seiner Worte und Wahrheit (Col. 3, 16. 1 Tim. 6, 3. 1 Thess. 4, 15. 1 Cor. 11, 10. Eph. 4, 20—21. 2 Cor. 6, 7. Eph. 1, 13. Col. 1, 5.), sowie seines hohen Vorbildes in Gesinnung und Wandel (2 Cor. 5, 21. Eph. 4, 20—21. 5, 1—2. Phil. 2, 5. 6. 1 Cor. 11, 1. 1 Thess. 1, 6.); allein das Alles ist von untergeordneter Bedeutung im Vergleich zu dem Tode Christi. Nur wer an diesen glaubt, ist seines Heiles gewifs, und erst für den, der durch diesen Glauben vor Gott gerechtfertigt und zur Kindschaft bei Gott gekommen ist, hat Lehre und Vorbild Christi überhaupt Bedeutung. Denn der Erlöser ist dem Apostel weit mehr als blofs Offenbarer göttlicher Wahrheit und vollkommenstes Tugendmuster, er ist ihm belebende, treibende Kraft, die vom Himmel aus als Geist in den Herzen der Gläubigen wirkt und sie zu seinem Bilde verklärt (s. oben u. Lutz, S. 344.). Steht aber also der Tod Christi und der Glaube an ihn als Haupt- und Mittelpunkt der ganzen Paulinischen Dogmatik da, so frägt sich natürlich, ob Paulus von Anfang an so gelehrt und die im Galater- und Römerbriefe ausführlich dargelegte Lehre von der Rechtfertigung gleich mit seiner Bekehrung zum Christenthum in allen ihren Einzelheiten vollständig erkannt und überall ganz in derselben Weise, wie später, verkündigt habe, oder ob der Geist Gottes ihn auch hier allmählich zu immer hellerer Einsicht und Erkenntnifs der Wahrheit geführt, und also eine stufenweise Entwickelung seiner innersten Überzeugung erkennbar sei. Gerade diefs Letztere nun glauben wir auch hier aus den uns von ihm erhaltenen Nachrichten in der Apostelgeschichte und aus seinen eigenen Schriften nachweisen zu können.

a) Zunächst ist anzuerkennen, dafs gleich von Anfang seiner apostolischen Wirksamkeit an die durch Christus zu erlangende Vergebung der Sünden einen Hauptbestandtheil seiner apostolischen Predigt ausmachte. Denn darauf war er nach seiner eigenen Aussage gleich bei seiner Bekehrung in Damascus durch Ananias hingewiesen (Act. 22, 16.). Die Predigt der Bufse, um dadurch Sündenvergebung und somit Antheil an dem messianischen Heile zu erlangen, war daher nach seinem eigenen Bekenntnifs vor Agrippa der erste

Gegenstand seiner apostolischen Thätigkeit (Act. 26, 20., vgl. c. 17, 30.). Gleich auf seiner ersten Missionsreise predigt er, dafs durch Christus Sündenvergebung verkündigt werde, und in ihm jeder Glaubende Rechtfertigung finde von alle dem, wovon er im Gesetz Mose nicht vermöchte gerechtfertigt zu werden (Act. 13, 38—39.). Auf seiner zweiten Reise predigt er ferner in Corinth, dafs Christus um unserer Sünden willen (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) gestorben sei (1 Cor. 15, 3.), ja er erwähnt, dafs er gerade diefs bei seinem Aufenthalte in Corinth mit als das Vornehmste (ἐν πρώτοις) gepredigt habe, wie es ihm denn auch als solches überliefert worden (ὃ καὶ παρέλαβον). Auch in Galatien hatte er Christum als den Gekreuzigten vor Augen gemalt (Gal. 3, 1.) und in Ephesus den ganzen Rathschlufs Gottes, nämlich den der Erlösung durch den Tod Christi, verkündigt (Act. 20, 27.). Ja, er erklärt endlich im ersten Corintherbriefe für den Hauptgegenstand seiner Predigt überhaupt Christum den Gekreuzigten, der den Juden ein Ärgernifs, den Heiden aber eine Thorheit sei (1 Cor. 1, 23.), und sendet den Timotheus nach Corinth, um die Corinther zu erinnern an die Wege, d. i. Lehren, wie er sie in j e d e r Gemeinde lehre (1 Cor. 4, 17.). Das Kreuz Christi, d. i. sein Erlösungstod, war nach Gal. 5, 11. überall ein Ärgernifs (σκάνδαλον) für die Juden gewesen; er mufste ihn also auch überall gepredigt und hervorgehoben haben. Steht diefs nun aber auch fest, so ist nichts desto weniger ein allmähliches Fortschreiten zu immer gröfserer Bestimmtheit, Klarheit und Gründlichkeit in der Erkenntnifs und Darstellung dieser Wahrheit beim Apostel nicht zu verkennen. Darauf führen zunächst die zu den alten immer neu hinzukommenden und des Apostels fortschreitende Erkenntnifs immer deutlicher aussprechenden Bezeichnungen und Namen für das Evangelium. Je mehr nämlich die Bedeutung des Todes Jesu in des Apostels Seele hervortritt, um so bestimmtere Ausdrücke wählt er danach auch zur Bezeichnung der evangelischen Wahrheit, und es ist gewifs nicht ohne Grund, dafs diese Ausdrücke immer mehr an Schärfe, Genauigkeit und ausdrucksvoller Bedeutung zunehmen. Achten wir jetzt zuerst hierauf!

b) Die erste vom Apostel gebrauchte Bezeichnung für das Evangelium ist ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης (Act. 13, 26.), und er meint mit σωτηρία offenbar noch das ganze Heil, wie er es in dem σωτήρ Jesus (v. 23.) erkannte. Die Verkündigung dieses Heiles, das ihm Anfangs noch vor Allem in der baldigen Wiedererscheinung Jesu und der Aufrichtung des messianischen Reiches bestand, nennt er auch ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Act. 13, 46.). Mit diesem Ausdruck wechselt in den Thessalonicherbriefen, wo er noch dieselbe Idee festhält, der Ausdruck ὁ λόγος τοῦ κυρίου (1 Thess. 1, 8. 2 Thess. 3, 1.) oder kurz ὁ λόγος (1 Thess. 1, 6.), und daſs er damit vorzugsweise noch die Wiedererscheinung Christi und den Beginn des messianischen Reiches bezeichnet, möchte unter Anderm auch aus 1 Thess. 4, 15. nicht undeutlich zu erkennen sein. Auſserdem aber gebraucht er hier als Bezeichnung der frohen Botschaft des nahen Heiles das Wort εὐαγγέλιον, und zwar mit den Zusätzen: τοῦ θεοῦ (1 Thess. 2, 2.), oder τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ oder bloſs Χριστοῦ (2 Thess. 1, 8. 1 Thess. 3, 2.), oder, da er als Apostel es selbst verkündigte, ἡμῶν (2 Thess. 2, 14.). Als vollkommen wahr und zuverlässig drückt er es auch schon durch ἀλήθεια aus (2 Thess. 2, 12. 13.). Mit dem ersten Corintherbriefe beginnen dagegen schon die Bezeichnungen, die eine nähere Beziehung zu dem Tode Christi enthalten. Das μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ (1 Cor. 1, 6.) ist das Zeugniſs, das Paulus von der Person und dem Werke Christi, d. i. hier vornehmlich seinem Tode, in Corinth abgelegt hatte, und der λόγος τοῦ σταυροῦ (1 Cor. 1, 18.) bezeichnet noch bestimmter diesen Inhalt der apostolischen Predigt. In den folgenden Briefen nun, in denen vorzugsweise die Lehre von der Rechtfertigung hervortritt, heiſst das Evangelium geradezu ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς (2 Cor. 5, 19.), auch τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου (Röm. 16, 25.), und da Christus hier auch bestimmt als Sohn Gottes im metaphysischen Sinne bezeichnet wird, τὸ εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (sc. θεοῦ, Röm.

1, 9.). Da aber im Galaterbriefe die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung durch Christi Tod gerade der Irrlehre von der Geltung des jüdischen Gesetzes entgegengesetzt wird, so bezeichnet ἡ ἀλήθεια (Gal. 3, 1. 5, 7.) hier vorzugsweise die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, und nach dieser jetzt so vollkommen ausgeprägten Lehre wählt Paulus nun auch den Ausdruck ὁ λόγος und τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος θεοῦ (Act. 20, 32. 24.). In den folgenden Briefen, in denen die Lehre von dem ewigen Rathschlusse Gottes, als dem von der Welt her verborgenen Geheimniſs der Erlösung, näher bezeichnet und entwickelt ist, nennt der Apostel den Kern seines Evangeliums geradezu τὸ μυστήριον (Eph. 3, 3.), τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου (Eph. 6, 19.), τὸ μυστήριον und den λόγος τοῦ Χριστοῦ (Col. 4, 3. Eph. 3, 4. Col. 3, 16.). Es ist ihm dieſs Geheimniſs jetzt: ὁ λόγος τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου (Col. 1, 5., vgl. Ephes. 1, 13.) und, sofern der Friede mit Gott dadurch gewonnen wird, τὸ εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης (Eph. 6, 15.); indem aber wahres, unsterbliches und seliges Leben dadurch verkündigt und erlangt wird, nennt er es auch ὁ λόγος τῆς ζωῆς (Phil. 2, 16.). In seinen letzten Briefen endlich, wo der Inhalt des Evangeliums, als schon verbreitete Lehre, mehr objectivirt wird, nennt Paulus diese häufig ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία (1 Tim. 1, 10. Tit. 1, 9. 2, 1. 2 Tim. 4, 3.), ἡ καλὴ διδασκαλία (1 Tim. 4, 6.), ἡ διδασκαλία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ (Tit. 2, 10.), und auch bloſs διδασκαλία (1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 7. 2 Tim. 3, 10.). Für diese Ausdrücke kommt jedoch auch vor: οἱ ὑγιαίνοντες λόγοι (2 Tim. 1, 13.), auch mit dem Zusatze: οἱ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Tim. 6, 3.). Der Hauptinhalt dieser Lehre ist jedoch immer, daſs Christus in die Welt gekommen, die Sünder selig zu machen, und die Gewiſsheit dieses λόγος wird noch durch den Zusatz πιστός bezeichnet (1 Tim. 1, 15. Tit. 1, 9.). Da aber Gott selbst durch das, was er in Christo gethan, in seiner Herrlichkeit erkannt worden, nennt der Apostel das Evangelium jetzt auch τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μα-

*καρίου θεοῦ* (1 Tim. 1, 11.), und da es ihm selbst zur Verkündigung anvertraut worden, *ἡ παρακαταθήκη* (1 Tim. 6, 20.), auch mit dem Zusatz: *ἡ καλή* (2 Tim. 1, 14.), und *ἡ παραθήκη μου* (2 Tim. 1, 12.).

c) Ist hieraus nun schon erkennbar, wie die Vorstellung von der Bedeutung des Todes Christi immer schärfer vom Apostel gefaſst sein muſs, da immer bestimmtere und sprechendere Bezeichnungen des Inhaltes seines Evangeliums dadurch veranlaſst sind: so wird ein näheres Eingehen auf die Entwickelung seiner Lehre vom Tode Christi uns noch besser und gründlicher davon überzeugen.

*α*) Aus den ersten Nachrichten über seine apostolische Wirksamkeit, in **der Apostelgeschichte c. 9—18.**, ersehen wir, daſs zwar die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* gleich einen Theil seiner apostolischen Predigt ausmachte; allein sie tritt nicht so in den Vordergrund, wie dieſs später bei ihm der Fall ist. Nicht auf den Tod Christi, sondern auf seine Auferstehung wird noch der Hauptaccent gelegt, und die Wiederkunft Christi zum Gericht und der dann eintretende Beginn des messianischen Reiches ist der Hauptgegenstand seiner Erwartung. Die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist ihm noch nicht ein auf Erden vom Erlöser bereits gestiftetes Reich, sondern ein zukünftiges, ein erst bei seiner Ankunft zu erwartendes (Act. 14, 22.). Um aber daran Theil zu nehmen und dem kommenden Strafgericht zu entrinnen, bedarf es erst für Jeden der Buſse und des Glaubens an Christus als den Messias (Act. 17, 30—31. 13, 38—39.); denn für die Verächter dieses Glaubens (*καταφρονηταί*) stehe in diesen Tagen (*ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν*) das Werk, das Gott thun werde (*ἔργον ἐγὼ ἐργάζομαι*), bevor (Act. 13, 41.). Rettung also von diesem Strafgericht findet nur der Glaubende; darum die Antwort an den Kerkermeister zu Philippi: „Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du gerettet werden sammt deinem Hause" (Act. 16, 31.); denn durch Christus (*διὰ τούτου*) wird Sündenvergebung verkündigt (*ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται*) (Act. 13, 38.), d. i. es wird verkündigt, daſs sie durch ihn zu erlangen sei. Wie aber der Apostel sich diese

Erlangung der Sündenvergebung durch Christus jetzt schon denkt, drücken seine Worte aus: „dafs von Allem, wovon ihr nicht vermochtet im Gesetze Mose's gerechtfertigt zu werden, in diesem ein Jeglicher, der da glaubet, gerechtfertiget wird" (v. 39.). Daraus geht klar hervor, dafs er schon jetzt ein δικαιοῦσθαι durch den Glauben lehrte; denn als früherer Pharisäer konnte er an eine Straflosigkeit vor Gott nicht denken, ohne dafs der Mensch als ein δίκαιος vor Gott erschien und die von Gott verlangte δικαιοσύνη hatte; daher er selbst früher, als er noch in der Erfüllung des Gesetzes diese δικαιοσύνη zu finden meinte, gewissenhaft derselben nachjagte und sich selbst in Hinsicht auf die Gerechtigkeit im Gesetz tadellos erwiesen nennt (Phil. 3, 6.). Nun aber mufste er zunächst bei seiner strengen Gewissenhaftigkeit die Erfahrung gemacht haben, dafs er sich zuweilen Vergehungen vorzuwerfen hatte, für die er im Gesetz Mose's keine Sühnung vorgeschrieben fand, so dafs er sich also von der Schuld solcher Vergehungen nicht durch Opfer und Sühnungen nach dem Gesetz befreien konnte. Auf solche Erfahrungen hin, die jeder gewissenhafte, fromme Israelit machen mufste, erklärt er daher in jener Stelle vor den versammelten Juden in der Synagoge (vgl. v. 15. u. 43.), dafs sie durch den Glauben an Christus von Allem, wovon sie im Gesetz Mose's nicht gerechtfertigt werden könnten, Rechtfertigung erhielten. Der Sinn also ist: Wenn man im Gesetzesverbande nicht von aller contrahirten Schuld Befreiung finden kann, sofern nicht für alle Sünden Opfer und andere Sühnungen vorgeschrieben sind, so ist die Befreiung von aller Schuld in der Verbindung mit Christo gegeben, und zwar vermittelst des Glaubens (vgl. Meyer, Commentar zur Apostelg. S. 185.). Wir haben hier offenbar die Grundideen der Paulinischen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben; denn nicht blofs das δικαιοῦσθαι erscheint hier schon von dem πιστεύειν abhängig und bedingt, sondern mit dem ἀπό vor πάντων wird zugleich auch der Begriff des Befreiens von der Schuld und Strafe ausgedrückt. Die Construction des

*δικαιοῦσθαι* mit *ἀπό* ist daher hier wohl zu beachten, um den darin liegenden Begriff des Befreiens von Schuld, den Paulus damit verbindet, festzuhalten. Dagegen ist weder hier, noch sonst in dem oben bezeichneten Abschnitte, der Glaube, der die Befreiung von Schuld und Strafe bewirkt, schon ausdrücklich auf den Tod Christi bezogen. Wohl läſst sich vermuthen (vgl. Act. 17, 3.), daſs Paulus auch jetzt schon vorzugsweise dem Tode Christi die erlösende Kraft zugeschrieben; allein darin, daſs er noch nirgends diesen Tod hervorhebt, sondern dem Glauben an Christus überhaupt die rettende Kraft zuschreibt (vgl. Act. 16, 31.), liegt der Beweis, daſs die Lehre vom Tode Christi bei ihm noch nicht so entschieden in den Vordergrund getreten, noch nicht dogmatisch von ihm weiter entwickelt war. Durch den Glauben an Christus war ihm ein Bleiben in der Gnade Gottes (*ἐπιμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ*, Act. 13, 43.) gewiſs, machten die Gläubigen sich des ewigen Lebens würdig (*ἀξίους τῆς αἰωνίου ζωῆς*, v. 46.), war das jüdische Gesetz für Gläubige nicht mehr nöthig (vgl. Act. 18, 13 ff.). Das Letztere aber darum, weil durch den Glauben ein *δικαιοῦσθαι ἀπὸ πάντων* stattfand, der Grund also, weſshalb Paulus selbst früher so streng auf das Gesetz hielt, jetzt völlig wegfiel, da man im Glauben an Christum mehr hatte, als das ganze Gesetz zu geben vermochte. Hier sehen wir nun auch zugleich den Grund, weſshalb Paulus gleich Anfangs mit dem ganzen Gesetze brach, d. i. von den Heiden, die gläubig wurden, keine Beobachtung des jüdischen Gesetzes mehr verlangte. Die Gewiſsheit der Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben war ihm aufgegangen; das Gesetz mit seinen Sühnungen und Opfern war nun völlig unnöthig. Das Verhältniſs jedoch, in welchem Gesetz und Evangelium später von ihm dargestellt werden, die Begründung und weitere Ausführung seiner Lehre von der Rechtfertigung, die genauere Darstellung der Natur des Menschen und seines Verhältnisses zum Evangelium, das Alles blieb der späteren Entwickelung vorbehalten.

Dieselbe Anschauung findet sich nun im Ganzen auch noch in den **Thessalonicherbriefen**; doch tritt die Be-

deutung des Todes Christi schon deutlicher hervor. Auch hier erwartet der Apostel noch die Wiederkunft Christi und die Errichtung seines Reiches als nahe bevorstehend (s. oben); die βασιλεία τοῦ ϑεοῦ ist ihm daher auch hier das erst zu erwartende, von Christus bei seiner Erscheinung hier zu stiftende Reich Gottes. Da nämlich die Thessalonicher Verfolgungen und Drangsale mit Standhaftigkeit ertragen haben, so sagt er, daſs sie gewürdigt werden sollen des Reiches Gottes (εἰς τὸ καταξιωϑῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ ϑεοῦ, 2 Thess. 1, 5.). Er betet ferner für sie allezeit, daſs, wenn Christus komme, verherrlicht zu werden in seinen Heiligen (v. 10.), Gott sie der Berufung (τῆς κλήσεως), nämlich zu diesem Reiche, würdige (v. 11.), ja er erklärt ausdrücklich, daſs Gott sie zu seinem Reiche und seiner Herrlichkeit, nämlich bei der Ankunft Christi, berufen habe (1 Thess. 2, 12.). Das Berufen (καλεῖν), das Bestimmen (ϑέσϑαι, 1 Thess. 5, 9.) und das Erwählen (αἱρεῖσϑαι, 2 Thess. 2, 13.) bezieht sich daher im Sinne des Paulus hier noch immer auf die Theilnahme an dem bald zu erwartenden Reiche Christi. Diese Theilnahme (σωτηρία) aber wird in Heiligung des Geistes (ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος) und in Glauben an die Wahrheit (καὶ πίστει ἀληϑείας) erlangt. Gerade auf diesen Glauben legt daher der Apostel schon den entschiedensten Nachdruck und erwähnt ihn häufig (1 Thess. 1, 3. 8. 3, 2. 5. 6. 10. 4, 14. 5, 8. 2 Thess. 1, 3. 4. 11. 12. 3, 2.); er nennt ihn einen Panzer (ϑώρακα, 1 Thess. 5, 8.), leitet jedes sittliche Wirken schon aus ihm her (1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11.), sagt aber auch, daſs er nicht Jedermanns Ding sei, d. i. daſs nicht Jeder für ihn empfänglich sei. Als bestimmten Gegenstand des Glaubens bezeichnet er auch ausdrücklich, daſs Jesus gestorben und auferstanden sei (1 Thess. 4, 14.). Das Letztere ist für die Wiederkunft Christi und die damit verbundene Auferstehung der Todten von Wichtigkeit (s. oben), das Erstere aber für das Retten von dem kommenden Zorne (1 Thess. 1, 10.). Denn also spricht der Apostel: „Gott hat uns nicht bestimmt zum Zorne, sondern zur Erlan-

gung des Heiles durch unsern Herrn Jesum Christum, **welcher für uns** (*ὑπὲρ ἡμῶν*) **gestorben**, auf daſs wir, ob wir wachen oder schlafen (d. i. todt sind), zugleich mit ihm leben" (1. Thess. 5, 9—10.). Die Gewiſsheit des seligen Lebens mit Christo bei seiner Ankunft, mag nun der leibliche Tod bereits eingetreten sein, oder nicht, beruhet hiernach auf dem *ἀποθανεῖν* Christi für uns. Der Apostel sieht die Christen eben darum nicht mehr für *εἰς ὀργήν* Bestimmte an, d. i. für das göttliche Strafgericht, weil Christus für sie, d. i. zu ihrer Rettung (denn mehr liegt in dem *ὑπέρ*, wenn man nichts hineintragen will, nicht), gestorben sei. Er rettet aber deſshalb von dem kommenden Zorne (*τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης*, 1 Thess. 1, 10.), weil, ziehen wir das frühere *δικαιοῦσθαι ἀπὸ πάντων* hierher, jeder an das *ἀποθανεῖν ὑπὲρ ἡμῶν* Glaubende von aller Schuld vor Gott frei wird. Das ist demnach der Grund, weſshalb der Apostel schon hier einen so bedeutenden Nachdruck auf die *πίστις* legt, und wenn er in obiger Stelle auch nicht ausdrücklich das *πιστεύειν* erwähnt, so ist doch überall, wo er vom Glauben spricht, der an jene Bedeutung des Todes Christi mit eingeschlossen, und die *πίστις ἀληθείας* (2 Thess. 2, 13.) umfaſst jedenfalls auch die an das Sterben Christi *ὑπὲρ ἡμῶν* mit. In diesem *ὑπέρ* nun aber die Idee einer Genugthuung zu finden, dazu berechtigt nach dem, was wir bisher gesehen, auch noch nicht das Allermindeste. Wohl mag dem Apostel die Idee einer Stellvertretung nahe gelegen haben; allein er spricht auch diese in jenem *ὑπέρ* noch nicht bestimmt aus. Dagegen erhellt aus dem Zusammenhange der oben angeführten Stelle (1 Thess. 1, 10.), daſs der Apostel die *ὀργὴ ἐρχομένη* bei der nahen Wiederkunft Christi erwartete, denn gerade von dem Harren auf Christus vom Himmel her redet er; es ist daher jene *ὀργή* das bei Christi Ankunft zu erwartende göttliche Strafgericht, und zwar für Alle, die nicht durch den Glauben an den Tod Christi davon befreiet sind. Für die Christen aber ist eben diese Befreiung ein Antrieb zur Heiligung, wozu der Geist ihnen gegeben (1 Thess. 4, 7. 2 Thess. 2, 13.), und

wenn der Apostel auch noch nicht ausdrücklich diesen innern Zusammenhang zwischen Glaube und Liebe erwähnt, so liegt doch allen seinen Ermahnungen zu einem sittlichen Leben dieser Beweggrund der Dankbarkeit gegen Gott (vgl. 1 Thess. 5, 17.), sowie der neu empfangenen Erkenntnifs und Einsicht (1 Thess. 4, 9. 5, 5.), zum Grunde. Da nun aber der Apostel in diesen Briefen trotz der dreimaligen Erwähnung des δίκαιος in eigentlicher Bedeutung (2 Thess. 1, 5. 6. 1 Thess. 2, 10.) nicht ein einziges Mal die nachher so viel von ihm in bestimmter Bedeutung gebrauchten Wörter: δικαιοσύνη, δικαιοῦν, δικαίωσις, δικαίωμα, erwähnt, da er ferner auch hier noch nicht weder auf das Verhältnifs der menschlichen Natur, noch auf das des mosaischen Gesetzes zum Evangelium hindeutet, diese ganze Untersuchung auch bei der als so nahe erwarteten Wiederkunft Christi noch nicht das nachher hervortretende grofse Interesse und die hohe Wichtigkeit haben konnte: so sehen wir hier die dogmatische Entwickelung des Apostels von dem Werke Christi auch noch nicht auf dem Punkte, den dieselbe schon im nächsten Briefe erreicht.

Der **erste Corintherbrief** zeigt uns nämlich einen wesentlichen Fortschritt in der ganzen Darstellung des Werkes Christi. Der Aufenthalt des Apostels in Ephesus war für seine christliche Erkenntnifs, wie wir schon oben gesehen, von wesentlichem Einflufs; der Widerspruch, den gerade die Lehre vom Tode Christi und seiner Bedeutung in Corinth erfahren, führte auf die ganz besondere Beachtung dieses Punktes der apostolischen Lehre; die Rechtfertigung der einfachen, ungeschminkten Darstellung des Erlösungstodes, wie sie der Apostel in Corinth gegeben, und die nach besonderer Weisheit fragenden und haschenden Corinther brachten ihn zuerst dahin, die göttliche Weisheit in dem Tode Christi der menschlichen entgegenzustellen und sie als eine geheimnifsvolle, aber schon von Ewigkeit von Gott vorher bestimmte darzustellen (1 Cor. 2, 7.): kurz, wir finden hier schon Alles viel genauer bestimmt, und wie die früheren Keime und Grundideen der apostolischen Lehre hier nur weiter entwickelt sind, so liegen hier auch schon

wieder die neuen Keime für die später folgende, weiter gehende Entwickelung. Zunächst zieht der Begriff, den der Apostel jetzt mit der βασιλεία τοῦ θεοῦ verbindet, unsere Aufmerksamkeit auf sich. Zwar bezieht er sie auch hier noch auf die Zukunft und bezeichnet damit das bei Christi Erscheinung kommende Reich Gottes; denn er sagt, dafs Christus einst das Reich dem Vater zurückgeben werde (1 Cor. 15, 24.), dafs Ungerechte das Reich Gottes nicht ererben werden (1 Cor. 6, 9. 10.), dafs Fleisch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben (1 Cor. 15, 50.); allein er verbindet mit dem Ausdruck doch auch schon zugleich den Begriff des auf Erden durch Christus gegründeten und in der christlichen Kirche vorhandenen Reiches Gottes; denn er sagt, dafs das Reich Gottes nicht in Reden bestehe, sondern in Kraft (1 Cor. 4, 20.). An die Stelle der βασιλεία τοῦ θεοῦ in diesem Sinne tritt jedoch beim Paulus immer mehr der Begriff der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Mit ihr bezeichnet der Apostel Anfangs immer nur die einzelnen Gemeinden (1 Thess. 1, 1. 2, 14. 2 Thess. 1, 1. 14. 1 Cor. 1, 1. 2. 4, 17. 6, 4. 7, 17. 10, 32. 11, 16. 22. 14, 4. 5. 12. 19. 23. 28. 34. 35. 16, 1. 19.), was er zwar auch später noch beibehält (vgl. 2 Cor. 1, 1. Röm. 16, 1. 4. 5. 16. Gal. 1, 22. u. s. w.); allein 1 Cor. 12, 28. 15, 9., also in unserm Briefe, tritt zuerst auch der Begriff der ganzen Christenheit mit der ἐκκλησία auf, die dann als das σῶμα τοῦ Χριστοῦ vom Apostel bezeichnet wird (vgl. 1 Cor. 10, 17. 12, 12—13. 27. Col. 1, 18. 24. Eph. 1, 22. 5, 23—32.). Das Berufen wird daher nicht mehr, wie im Thessalonicherbriefe, von der Berufung zu dem künftigen Reiche Christi, die erst geschehen solle, gebraucht (s. oben), sondern die Christen sind die bereits Berufenen (1 Cor. 1, 2. 9. 24. 26. 7, 17. 20. 22. 24.), die Auserwählten (vgl. 1 Cor. 1, 27. 28.); denn sie sind, insofern sie in Christo Rettung finden, aus den Verlorenen auserwählt und zu der σωτηρία berufen. Hier kommen wir gleich auf die jetzt beim Apostel deutlicher hervortretende Ansicht von der Natur des Menschen. Hatte er früher blofs durch das Wort ὀργή das Loos derer,

die nicht an Christum glaubten, und damit zugleich das factische Vorhandensein der Sünde bei Allen bezeichnet, um deren willen sie eben der ὀργή verfallen waren und ἀπολλύμενοι (2 Thess. 2, 10.) genannt wurden: so bezeichnet er jetzt die Ungläubigen nicht bloſs mit demselben Worte (ἀπολλύμενοι, 1 Cor. 1, 18.), sondern zeigt deutlicher, warum er sie ihrer Natur nach dafür halte und halten müsse. Durch einen Menschen, sagt er, nämlich den Adam, ist der Tod gekommen (1 Cor. 15, 21.), in Adam sterben sie alle (v. 22.)*). Damit weist er hin auf den Sündenfall und die auf ihn gesetzte göttliche Strafe, den Tod. Alle Menschen sind also ihrer Natur und Abstammung von Adam nach dem Tode, d. i. dem leiblichen (denn nur von diesem redet er), unterworfen. Die tödtliche Waffe aber, der Stachel (τὸ κέντρον), womit der Tod alle Menschen trifft, ist die Sünde; denn eben diese tödtet, d. i. führt den Tod herbei, denn „der Stachel des Todes ist die Sünde" (1 Cor. 15, 56.). Danach ist die Abstammung von Adam und zugleich die bei Allen, wie bei Adam, vorhandene Sünde die Ursache des leiblichen Todes. Es trifft die gleiche Strafe, wie den Adam, so auch alle Menschen; denn die gleiche Ursache, die Sünde, ist da, und zwar, wie wir gesehen, durch die Abkunft von Adam. Das Gesetz nun, weit entfernt, diese Ursache aufzuheben, hat der Sünde, als der Ursache des Todes, nur neue Macht gegeben, denn es hat die Sünde nur um so mehr hervorgerufen; denn „die Macht der Sünde (δύναμις τῆς ἁμαρ-

*) Ἐν τῷ Ἀδάμ, d. i. im Zusammenhange mit Adam, der an der Spitze seines Geschlechtes steht, so daſs, was durch seine Schuld herbeigezogen, auch für sein ganzes Geschlecht mit herbeigezogen ist. Auf diesen Sinn weist nothwendig der Parallelismus: ἐν τῷ Χριστῷ, hin; denn im Zusammenhange mit Christus werden Alle wieder lebendig gemacht. Er steht als die κεφαλή an der Spitze der Seinigen, d. i. τοῦ σώματος, und was er errungen, nämlich den Sieg über den Tod, das ist auch für sein σῶμα, also die Seinigen, in ihm mit errungen. Dieses in ihm ist also der Sache nach so viel, als durch ihn; weſshalb auch v. 21. für Adam und Christus zwei Mal δι' ἀνθρώπου, durch einen Menschen, steht.

*τίας*) ist das Gesetz" (1 Cor. 15, 56.). Danach sind die Menschen alle, sofern sie ihrer Natur nach der Sinnlichkeit und dadurch der Sünde unterthan sind, so lange sie das *πνεῦμα θεοῦ* nicht haben, nur sinnlich und fleischlich (*ψυχικοί* und *σαρκικοί*, 1 Cor. 2, 14. 3, 3.). Bei diesem ihrem Zustande aber ist an eine Theilnahme derselben am messianischen Heile, an eine selige Auferstehung vom Tode dazu gar nicht zu denken; denn die *ἄδικοι* können und werden das Reich Gottes nicht erlangen (1 Cor. 6, 9.). Nun aber hat Gott in seiner Weisheit dennoch die Veranstaltung getroffen, daſs aus den *ἀδίκοις* vor ihm *δίκαιοι* werden, nämlich, wenn sie sich abwaschen, wenn sie geheiligt werden, wenn sie **gerechtfertigt werden** durch den Namen unseres Herrn Jesu Christi und durch den Geist unseres Gottes (1 Cor. 6, 11.). Das eben ist die Weisheit, nicht die dieser Welt, sondern Gottes, die verborgene, die Gott von Ewigkeit vorherbestimmt, und die keiner der Obern dieser Welt erkannt hat (1 Cor. 2, 6—8.). Und insofern jene Rechtfertigung durch Christum, den Gekreuzigten, erlangt wird, ist gerade das Wort vom Kreuze eine Gotteskraft (1 Cor. 1, 18.) und Christus der Gekreuzigte selbst Gottes Kraft und Gottes Weisheit (v. 24.); der Apostel aber, als Verkündiger dieser Weisheit, ist Verwalter der Geheimnisse Gottes (1 Cor. 4, 1.). Nicht mit klugen Reden hat daher der Apostel den Corinthern das Geheimniſs Gottes von dem Tode Christi verkündet (1 Cor. 2, 1.), sondern, damit das Wort vom Kreuze nicht entkräftet werde (1 Cor. 1, 17.), hat er ihnen ganz einfach nur den Gekreuzigten verkündet (1 Cor. 2, 2. 1, 23.), nämlich, daſs Christus gestorben sei um unserer Sünden willen (*ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*) nach der Schrift (1 Cor. 15, 3.). Wenn irgendwo, so zeigt sich hier, daſs das so oft beim Tode Christi vom Apostel gebrauchte *ὑπέρ* nicht eine wirkliche Stellvertretung im orthodoxen Sinne ausdrücken und statt *ἀντί* gesetzt sein kann; denn in dieser Bedeutung giebt es in der obigen Zusammenstellung mit *τῶν ἁμαρτιῶν* geradezu gar keinen Sinn; es heiſst hier offenbar: wegen

unserer Sünden, um unserer Sünden willen, d. i. um sie aufzuheben und ihre Folgen hinwegzunehmen. Dafs diese Erklärung des ὑπέρ die einzig richtige ist, zeigt deutlich die Vertauschung desselben mit διά und dem Accusativ. Denn der Apostel spricht: „Und so gehet dein schwacher Bruder verloren wegen deiner Erkenntnifs, um dessen willen (δι' ὅν) Christus gestorben ist" (1 Cor. 8, 11.), d. i. wegen dessen Rettung, für dessen Heil er den Tod litt. Dieselbe Bedeutung des ὑπέρ zeigt sich nun auch in der Stelle: „Denn auch unser Passah ist für uns geschlachtet (ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη), Christus" (1 Cor. 5, 7.). Hier hat man vor Allem die stellvertretende Genugthuung Christi als eines Opfers finden wollen; allein das Passahlamm war ganz entschieden gar kein Opfer, und es liegt die Vergleichung nur in dem Getödtet- oder Geschlachtetwerden zu unserm Besten, für uns, wie das Passahlamm für die feiernden und es geniefsenden Juden geschlachtet ward. Auch will der Apostel mit dieser Vergleichung hier gar nichts über die sühnende Kraft des Todes Christi lehren, sondern er will die sittliche Anwendung gemacht sehen, dafs, wie die Juden sich beim Passah des Sauerteigs enthielten, so auch die Christen sich des Sauerteigs der Sünde enthalten sollen, und dafs sie dazu der Tod Christi, als eines Passahlammes, das für sie geschlachtet worden, bewegen solle (siehe auch Lutz, S. 366.). Der Grundgedanke also, den Paulus bei dem Sterben Christi für uns hat, ist hier durchweg der, dafs der Tod Christi uns von der Strafe, von dem Verderben um unserer Sünden willen, rettet oder frei macht; denn er sagt zwei Mal: „Ihr seid um theuren Preis erkauft" (ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς, 1 Cor. 6, 20. 7, 23.). Das Leben Christi ist danach der theure Preis, der hingegeben ist, nicht um uns von Gott loszukaufen, denn gerade dessen Gnade und Barmherzigkeit preist Paulus überall beim Tode Christi, sondern von dem sichern Verderben, das uns treffen müfste, wenn Christus nicht für uns gestorben wäre. Wohl denkt hier Paulus nothwendig auch an eine Stellvertretung; allein es ist nicht die orthodoxe Genugthuungslehre, sondern die eigene Lehre des Herrn, wonach das Leben

Christi ein dem Verderben für uns bezahltes Lösegeld ist (s. oben zu Matth. 20, 28.). Die Auferstehung aber, auf die der Apostel von Anfang an, als sicheres Zeichen der wirklichen Messianität Jesu, so hohen Werth legte (s. oben), ist ihm eben darum zugleich auch eine sichere Bürgschaft der wirklichen Befreiung von Sünden durch den Tod Christi; denn von dem Messias ward Sündentilgung erwartet; die Auferstehung aber beglaubigte Christum als den Messias, folglich auch seinen Tod als den Tod des Messias zur Vergebung der Sünden. Darum die bestimmte Versicherung: „Wenn Christus nicht auferweckt worden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden" (1 Cor. 15, 17.), und der Zusatz: „Demnach sind auch die, so in Christo entschlafen sind, verloren" (v. 18.)*). Eben weil die Auferstehung Christi auf diese Weise Beides gewifs machte, die Hinwegnahme der Sünden und die Wiederbelebung derer, die also gerechtfertigt waren, ruft der Apostel aus: „Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben (nämlich über Sünde und Tod), durch unsern Herrn Jesum Christum!" (1 Cor. 15, 57.) Es nennt daher der Apostel jetzt die Christen auch geradezu *σωζόμενοι*, d. i. Solche, die gerettet werden (1 Cor. 1, 18.), sagt aber auch, dafs das Evangelium nur die Gläubigen (*τοὺς πιστεύοντας*) rette (1 Cor. 1, 22.). Hierin aber liegt die Beziehung des Glaubens auf den Tod Christi um so mehr mit ausgesprochen, als gerade von dem Tode Christi und seiner rettenden Kraft in jener ganzen Stelle die Rede ist. Das *δικαιοῦσθαι* aber bezieht der Apostel ganz entschieden nur auf die gläubigen Corinther; denn er sagt: „Ihr wurdet gerechtfertigt" (*ἐδικαιώθητε*, 1 Cor. 6, 11.), und von Christo selbst sagt er: „der uns (*ἡμῖν*), d. i. den an ihn Glaubenden, Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) geworden ist" (1 Cor. 1, 30.). Gerade in dieser

*) Die orthodoxe Erklärung dieser Stellen, wonach die Auferstehung ein Beweis des von Gott angenommenen Opfers sein soll, das Christus mit seinem Tode Gott dargebracht habe, wird weder hier, noch Röm. 4, 25., noch 1 Petr. 1, 3. durch irgend etwas gerechtfertigt.

letztern Stelle aber faſst der Apostel das ganze Werk Christi in die bekannten Worte zusammen: „Der uns Weisheit geworden ist von Gott und Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung" (ὃς ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις). Nach der im Briefe selbst von Christo vorliegenden Lehre ist der Sinn dieser Worte nun kein anderer, als dieser: Christus ist unsere Weisheit geworden, weil in seinem Tode und dessen Bedeutung die göttliche Weisheit liegt, welche die menschliche nicht fassen will und kann; denn gerade in diesem Sinne redet der Apostel in dem ganzen Zusammenhange von der σοφία θεοῦ, die er offenbar auch hier meint, wie er denn auch ausdrücklich ἀπὸ θεοῦ hinzusetzt (vgl. 1 Cor. 1, 21. 24. 2, 6—7.). Unsere Gerechtigkeit aber ist Christus geworden, weil wir durch seinen Tod δικαιωθέντες (vgl. 1 Cor. 6, 11.), d. i. vor Gott Gerechtfertigte, Schuldlose, werden, mithin durch ihn vor Gott eine δικαιοσύνη empfangen, die wir durch eigenes Verdienst nicht haben. Insofern nun Christus durch seinen Tod der Urheber dieser δικαιοσύνη bei uns ist, wird er selbst *per metonymiam* unsere δικαιοσύνη genannt. Unsere Heiligung ferner wird er aus demselben Grunde genannt, nämlich als Urheber derselben; denn durch seinen Tod und die dadurch bewirkte Rechtfertigung vor Gott ruft er in uns das Ringen und Streben nach einem heiligen Leben aus Liebe und Dankbarkeit hervor und wird so zu unserm ἁγιασμός. Unsere Erlösung endlich ist er durch Beides, die δικαιοσύνη und den ἁγιασμός; denn Beides muſs zusammen vereinigt und wirklich in einem Menschen vorhanden sein, wenn die Befreiung oder Loskaufung von der Strafe, also die ἀπολύτρωσις, wirklich erfolgen soll. Insofern nun von jenen ersteren beiden Christus allein der Urheber ist, so ist er es nothwendig auch von der letzteren. Also *per metonymiam* wird er auch hier unsere ἀπολύτρωσις genannt. Alle vier Punkte, und das ist von Wichtigkeit, beziehen sich demnach auf die Kraft des Todes Christi, und wir sehen daraus, warum der Apostel gerade das Wort vom Kreuze, also vom Tode Christi, eine δύναμις θεοῦ, eine Kraft Got-

tes, nennt (v. 18. 24.). Wie aber die sittliche Kraft des Todes Christi bei den Gläubigen sich vor Allem in der Liebe zeigen mufs, davon giebt das dreizehnte Capitel hinreichend Zeugnifs. Der Apostel stellt hier die Liebe unzweifelhaft selbst über den Glauben und bezeichnet sie als das Gröfsere (μείζων, v. 13.).

Eins nur darf bei dem Allen hier nicht übersehen werden. Da nämlich der Apostel auch in diesem Briefe das Reich Christi und die Auferstehung der Todten noch als nahe bevorstehend ansah (s. ob. S. 535.), ja ausdrücklich sagt: „Wenn die Todten nicht auferstehen, so lafst uns essen und trinken, denn morgen sterben wir" (1 Cor. 15, 32.), sonach also ohne jene Todtenauferstehung hier auf Erden nichts der Rede Werthes nach dem Tode, noch kein unmittelbares, seliges Fortleben bei Christo erwartete, es daher auch noch nirgends erwähnt *): so folgt daraus nothwendig, dafs die Wirkung des Todes Christi, also die δικαιοσύνη und das σώζεσθαι, sich in seinem Sinne jetzt auch nur noch auf die Befreiung von dem Strafgericht bei der Erscheinung des Reiches Christi beziehen kann. Einen andern Sinn seinen Worten jetzt schon unterzulegen, und die Wirkung der δικαιοσύνη auf die Gewifsheit einer seligen Unsterblichkeit bei Gott und Christo im Himmel auszudehnen, dazu haben wir eben darum noch nicht das mindeste Recht, weil eine solche Vorstellung noch ganz aufser dem Ideenkreise des Apostels liegt.

β) Eine wesentlich andere und tiefere Bedeutung erhält die δικαιοσύνη und das ganze Werk Christi in den nun folgenden Briefen, **dem zweiten Corinther-, dem Ga-**

*) Die bekannte Stelle 1 Cor. 13, 8–12., die man gewöhnlich und unwillkürlich, der spätern Lehre des Apostels folgend, auf das selige Leben nach dem Tode im Himmel bezieht, hat der 1 Cor. 15. entwickelten Ansicht des Apostels gegenüber diesen Sinn keineswegs, sondern der Apostel meint auch hier das selige Leben in dem bald erscheinenden Reiche Christi. Die Worte: ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον (v. 10.), und das zweimalige τότε (v. 12.) weisen, will man unbefangen sein, bestimmt genug hin auf das Kommen dieses Reiches und die dann eintretende Seligkeit.

**later- und dem Römerbriefe.** Hier liegt die Idee eines unmittelbaren, seligen Fortlebens bei Christo offen ausgesprochen vor (s. oben S. 542.), und dieser Fortschritt in der apostolischen Lehre führte nothwendig auch auf die tiefer und weiter gehende Wirkung des Todes Christi und der dadurch zu erlangenden *δικαιοσύνη*. Denn die Wirkung der letztern ist jetzt klar und bestimmt auch auf die nach dem Tode des Leibes in jener unsichtbaren Welt zu erwartende Seligkeit ausgedehnt. Der Geist Gottes führte den Apostel durch seinen längeren Aufenthalt in Ephesus und das, was er dort erlebte, sowie durch die ihm in den Zuständen der Gemeinden, an die er jetzt zu schreiben hatte, dargebotene Gelegenheit zu einer tieferen und umfassenderen Auffassung und Darstellung der Lehre vom Glauben und der Gerechtigkeit aus dem Glauben. So wie er hier lehrt, so gründlich, so ausführlich, so umfassend und eindringend hatte er aber früher bei seiner persönlichen Anwesenheit in Galatien und Corinth die heilige Wahrheit noch nicht dargestellt, und auch in Rom kannte man sie noch nicht so; denn eben darum schreibt ja der Apostel. Er will nicht bloſs erinnern an das, was früher gelehrt ist, nein, er will die frühere Lehre gründlicher entwickeln und tiefer begründen. Und so führte ihn der Geist Gottes gerade durch die Veranlassung zu diesen Briefen zu einem genaueren Durchdenken und tieferen Auffassen der ganzen Heilswahrheit. Nach verschiedenen Seiten hin finden wir daher hier eine weiter gehende Entwickelung. Die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* wird zwar zunächst Gal. 5, 21. noch ein Mal auf das zukünftige Reich Christi bezogen; allein da er dieſs jetzt auch im Himmel weiſs, so ist es mindestens ungewiſs, ob er hier nicht auch schon die *βασιλεία ἐπουράνιος* meint, die er später ausdrücklich so nennt (2 Tim. 4, 18.). Dagegen bezeichnet er auch hier mit der *βασ. τ. θ.* das schon auf Erden bestehende Reich Gottes; denn er sagt: „Das Reich Gottes bestehet nicht in Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist" (Röm. 14, 17.). Daſs aber wirklich der Begriff der *ἐκκλησία* hier auch die einzelnen Gemeinden in ihrer Gesammtheit umfaſst, zeigt deutlich der

Zusatz ὅλη (Röm. 16, 23.). Die Berufung und Erwählung aber zu der ἐκκλησία und dem Reiche Gottes wird hier ohne Zweifel weiter entwickelt und tiefer aufgefaſst. Beides beruhet auf der πρόθεσις, d. i. dem göttlichen Rathschluſs (Röm. 8, 28., vgl. 9, 11.), und dieser auf dem ἔλεος θεοῦ, d. i. der göttlichen Gnade (Röm. 9, 16.). Diese letztere ist völlig frei (Röm. 9, 18. 22.) und doch von menschlicher Willkür weit entfernt; denn ihr liegt zum Grunde die πρόγνωσις, d. i. das Vorherwissen Gottes, und erst nach diesem erfolgt der προορισμός, d. i. die Vorherbestimmung. „Denn die er **zuvor erkannt hat**" (οὓς προέγνω), sagt der Apostel, „die hat er auch vorherbestimmt (καὶ προώρισε). Die er aber **vorherbestimmt** hat, die hat er auch berufen (τούτους καὶ ἐκάλεσε), und die er **berufen**, hat er auch gerechtfertigt (τούτους καὶ ἐδικαίωσεν), die er aber **gerechtfertigt**, die hat er auch verherrlicht" (τούτους καὶ ἐδόξασε) (Röm. 8, 29—30.). Wendet nun auch der Apostel hier die früher von ihm als Pharisäer aufgenommene Lehre der Prädestination an, so liegt doch am Tage, daſs er sie jetzt, wo er sie mit christlichem Geiste auffaſst, auch als vollkommen christliche Wahrheit verkünden kann; denn gerade so, wie der Apostel hier lehrt, hat jeder Christ seine eigene Berufung mit dankbarem Herzen zu preisen; denn nicht durch eigenes Verdienst ist er zur Kenntniſs des Evangeliums und somit zu seinem Heile gelangt; Gottes Gnade ist es und somit Gottes Rathschluſs. Wie dieſs aber mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen, ist eins jener Geheimnisse, die der Menschengeist vergebens zu entschleiern sucht. Nennt aber nun auch hier der Apostel Alle, die nicht durch den Glauben an den Erlöser gerettet werden, Verlorene (ἀπολλύμενοι, 2 Cor. 2, 15. 4, 3.), so zeigt er jetzt nicht bloſs ausführlicher, wie er sie für verloren hält, sondern es erhält auch jenes Verlorensein, da er mit dem θάνατος jetzt nicht bloſs, wie früher, den leiblichen, sondern bei seiner fortgeschrittenen Überzeugung von einem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode auch den ewigen Tod, d. i. das ewige Verlorensein, die ewige Verdamm-

nifs, bezeichnet (Röm. 6, 21. 23. 7, 5. 8, 6. 2 Cor. 2, 16. 7, 10.), eine viel tiefere und weiter reichende Bedeutung.

Seine Lehre von dem natürlichen Zustande der Menschen ist jetzt aber diese. Durch Einen Menschen, das hält er fest, nämlich Adam, ist die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod. Beides ist übergegangen auf alle Menschen, die ohne Gesetz und die mit dem Gesetz (Röm. 5, 12—14.); denn das Vergehen des Adam ist schuld an dem leiblichen Tode Aller (v. 15. u. 17.), ein Mal, weil die Strafe des Adam alle seine Nachkommen mittrifft (v. 16. u. 18.), sodann aber, weil der Ungehorsam des Adam auch den Ungehorsam aller seiner Nachkommen verschuldet, d. i. sie zu Sündern gemacht hat (v. 19.). Mithin ist der Einflufs des ersten Menschen auf das Loos und den Zustand aller klar. Dieser letztere ist in seinem tiefsten Grunde Folge der Adamitischen Sünde, schliefst aber die Verschuldung der einzelnen Menschen keineswegs aus; denn Gott hat ihnen sowohl Erkenntnifs seines Wesens in seinen Werken gegeben (Röm. 1, 19—20.), als auch sein Gesetz ihnen in's Herz geschrieben (Röm. 2, 14—15.), so dafs ihr Geist, wie ihr Herz, von Gott belehrt war. Ihre Schuld also ist es, wenn ihr Verstand sich verfinsterte, und sie durch Götzendienst zu Thoren wurden (Röm. 1, 21. 22.). Ihre sittliche Verschuldung und ihre Lasterhaftigkeit ist Folge dieser Verfinsterung ihrer Seele und zugleich Strafe Gottes, der sie diesem Verderben Preis gab (Röm. 1, 24—32.). Die Juden aber sind in gleicher Lage; denn obwohl sie das geschriebene Gesetz haben, thun sie dasselbe doch nicht (Röm. 1, 1—2.); verstockt und unbufsfertig, häufen sie sich selbst den Zorn Gottes auf den Tag des Zornes (Röm. 2, 5.); denn nur die Thäter des Gesetzes sollen gerechtfertigt werden (v. 13.). Der factische Zustand der Menschenwelt ist daher dieser: Keiner ist gerecht, auch nicht Einer (Röm. 3, 10.); Alle sind abgewichen, allzumal verdorben; Keiner, der Gutes thue, auch nicht Einer (Röm. 3, 12., vgl. Ps. 14, 1—3.); Alle sind strafbar vor Gott (Röm. 3, 19.); Alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes bei Gott (Röm. 3, 23.). Aber aus diesen Äufserungen des Apostels über den historisch ent-

standenen und nun wirklich vorhandenen Zustand aller Menschen auf eine gänzliche Verderbtheit der Menschennatur zu schliefsen, auf eine völlige Unfähigkeit derselben zu allem Guten, wie es die orthodoxe Lehre thut, ist, mindestens gesagt, leichtfertig; denn damit stimmt schon die Schuld nicht, die der Apostel für diesen Zustand den Menschen selbst zuschreibt; ebenso wenig seine vielfachen Ermahnungen zum Guten; denn dem völlig Blinden ruft kein Vernünftiger zu: So sieh doch! Auch die stärkste der obigen Äufserungen, die aus Psalm 14, 1—3. entnommene, zeigt durch die Präterita: *ἐξέκλιναν* und *ἠχρειώθησαν*, dafs eben jene völlige Verdorbenheit erst geschichtlich entstanden oder geworden ist, also nicht von Anfang an und nothwendig in der Menschennatur liegt, ganz abgesehen davon, dafs, was der Psalmist von den Heiden in der Gefangenschaft sagt, vom Apostel hier auf die ganze Menschenwelt angewandt wird, weil sie nun wirklich so geworden war. Gewifs ist also nur nach dem Obigen, dafs alle Menschen nach ihrem natürlichen Zustande jetzt *ἁμαρτωλοί* (Röm. 5, 8.), *ἀσεβεῖς* (v. 6.), *ἐχθροὶ τοῦ θεοῦ* (v. 10.) sind; und das sind sie, weil sie *ἀσθενεῖς* (v. 6.) sind, d. i. dem Reize zur Sünde nicht widerstehen können. Sie sind Diener der Sünde (*δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας*) (Röm. 6, 20.), weil sie die *σάρξ*, d. i. die Sinnlichkeit, immer von Neuem zur Sünde verführt; denn mit seiner *σάρξ* dient der Mensch dem Gesetz der Sünde (Röm. 7, 25.); weil er ein *σαρκικός* ist, ist er verkauft unter die Gewalt der Sünde (Röm. 7, 14.). So lange daher der Mensch *ἐν σαρκί* ist, d. h. nur seiner Sinnlichkeit folgt, sind die Lüste der Sünden wirksam in seinen Gliedern (Röm. 7, 5.); sie sind gleichsam das Gesetz in seinen Gliedern, dem die letzteren gehorchen, und das den ganzen Menschen endlich gefangen nimmt unter das Gesetz der Sünde (Röm. 7, 23.). So hat die Sünde gleichsam Wohnung im Menschen (Röm. 7, 17. 20.), und die bessern Regungen, die Lust am Gesetze Gottes dem inwendigen Menschen nach (Röm. 7, 22.), das Gesetz der Vernunft (Röm. 7, 23.), die Vernunft selbst (*νοῦς*, v. 25.), kommen dagegen nicht auf; die letztere kämpft wohl, aber unterliegt; „denn ich

thue nicht," spricht der Apostel, „was ich will, Gutes, sondern was ich nicht will, Böses, das thue ich" (Röm. 7, 19., vgl. v. 15. Gal. 5, 16. 17.). „Das Wollen ist mir vorhanden, aber das Ausüben des Guten finde ich nicht" (Röm. 7, 18.). Nach dem Allen ist so viel klar, daſs nach dem inwendigen Menschen, d. i. nach seiner Vernunft, wohl eine Neigung und eine Lust zum Guten im Menschen vorhanden ist, daſs ihn aber die Sinnlichkeit so in ihren Banden hält, daſs er fortwährend ihr Knecht und so zugleich der Knecht der Sünde ist; denn „in mir," sagt der Apostel, „das ist in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes" (Röm. 7, 18.); daher er denn auch die Sünden und Laster aller Art als die Werke des Fleisches bezeichnet (Gal. 5, 19—21.). Der Zustand der Menschen ohne Christus ist daher ein unglückseliger (*ταλαίπωρος*, Röm. 7, 24.); denn daſs der Apostel sich als Christen so nenne, ist darum ganz undenkbar, da er gleich darauf Gott dankt, daſs er durch Christus aus diesem Zustande befreiet sei (v. 25.). Die Behauptung also von orthodoxer Seite, der Apostel gehe nur darum Röm. 7, 14. in das Präsens über, weil er von da an seinen Zustand als Christ schildere, so daſs der von ihm angeführte Kampf des besseren Selbst gegen die Sünde nur in ihm als Christen stattfinde, während bei dem natürlichen Menschen sich auch nicht ein Mal dieser Kampf zeige, sondern völlige Verdorbenheit, ohne jede gute Regung, herrsche, entbehrt jedes hinreichenden Grundes. Denn was der Apostel v. 15. 18. u. 19. sagt, kann er, der als Christ vom Geiste Gottes getrieben ward (Röm. 8, 14.), nimmermehr von seinem christlichen Zustande sagen, sondern er meint damit eben den nichtchristlichen Zustand, aus dem er durch Christus befreiet ist. Zu dem Präsens aber kommt er v. 14. unwillkürlich theils durch die Lebhaftigkeit seiner Schilderung, theils durch die immerfort gültige Wahrheit für Jeden, der nicht in Christo Erlösung findet. Mithin liegt des Apostels Lehre von dem natürlichen Zustande des Menschen jetzt völlig klar vor Augen. Seit Adam's Vergehen und in Folge desselben hat die *σάρξ* und mit ihr die *ἁμαρτία* völlige Herrschaft über jeden Men-

schen; die noch vorhandenen besseren Regungen ringen dagegen vergebens. Die nothwendige Folge davon ist das κρίμα θεοῦ (Röm. 2, 2. 3.), und zwar ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ (Röm. 2, 5.); denn Gott wird einem Jeglichen vergelten nach seinen Werken (v. 6.). Diese Vergeltung ist allerdings zunächst der leibliche Tod (Röm. 1, 32. 5, 12. 15. 17. 21.); allein eben darin liegt der unverkennbare Fortschritt in des Apostels ganzer Anschauung, daſs er mit dem θάνατος jetzt auch die Idee des κατάκριμα (Röm. 5, 16. 18. 8, 1.), d. i. der Verdammniſs, des ewigen Ausgeschlossenseins von der ζωὴ αἰώνιος, verbindet. Gerade dieser Gegensatz, den er jetzt mit dem θάνατος verbindet, zeigt, daſs er sich unter diesem jetzt auch ein ewiges Todtsein, ein ewiges Verlorensein denkt (Röm. 6, 23. 7, 5. 8, 6. 2 Cor. 2, 16. 7, 10.), und daſs er ebenso mit dem ἀποθανεῖν jetzt den Übergang zu diesem Tode bezeichnet (Röm. 8, 13.). Ja mehr noch, da schon in diesem Leben der Zustand eines σαρκικός dem Tode gleicht, so bezeichnet er mit θάνατος auch den geistigen Tod, als Anfang des ewigen, und mit dem ἀποθανεῖν das Gerathen in diesen Zustand (Röm. 7, 10. 11. 24.), mit νεκροί aber die in diesem Zustande Befindlichen (Röm. 11, 15. 6, 13.). Auf diese Bedeutungen aber muſste der Apostel ganz natürlich bei fortschreitender Entwickelung seiner Überzeugung durch seine früheren Vorstellungen vom θάνατος selbst geführt sein; denn war ihm schon früher der leibliche Tod, sofern keine Auferstehung aus ihm durch Christus folgte, gleichbedeutend mit dem ewigen Verloren- und Ausgeschlossensein aus dem messianischen Reiche, so muſste ihm jetzt, bei der Überzeugung von dem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode, dieser Begriff des Ausgeschlossen- und Verlorenseins für das Reich Christi mit dem Wort θάνατος verbunden bleiben. Für Christen, das ist jetzt der Unterschied, bleibt zwar der leibliche Tod auch, aber der ewige, den der natürliche Mensch zu erwarten hat, ist für sie nicht vorhanden; denn der Apostel sagt jetzt: „Wenn Christus in euch ist, so ist zwar der Leib des Todes theil-

haftig um der Sünde willen, der Geist aber lebet um der Gerechtigkeit willen" (Röm. 8, 10.). Bezeichnet nun aber der Apostel mit dem *θάνατος*, als dem ewigen Tode, mehr die negative Seite des künftigen Schicksals der Sünder, und weist der Gegensatz zur *ζωὴ αἰώνιος* auf das gerade Gegentheil der ewigen Seligkeit hin, so fehlt es doch auch nicht an positiveren Bestimmungen der ewigen Strafe, die der Apostel durch *θυμὸς καὶ ὀργή*, d. i. Grimm und Zorn Gottes (Röm. 2, 8. 1, 18. 2, 5. 8. 5, 9.), durch *θλῖψις καὶ στενοχωρία*, d. i. Drangsal und Angst (Röm. 2, 9.), durch *φθορά*, Verderben (Gal. 6, 8.) und *κατάκριμα*, Verdammnifs (Röm. 8, 1. 5, 16. 18.), ausdrückt, so dafs der Begriff des *ἀπόλλυσθαι*, d. i. des Verlorenseins (Röm. 2, 12. 2 Cor. 2, 15. 4, 3.), jetzt viel bestimmter und bedeutungsvoller hervortritt.

Aus diesem Verlorensein, als nothwendiger Folge des natürlichen menschlichen Zustandes und der *ἁμαρτία*, rettet nun das Gesetz nicht und kann es nicht retten; denn da nicht die Hörer des Gesetzes, sondern nur die Thäter desselben bei Gott gerechtfertigt werden (Röm. 2, 13.), Keiner aber vermöge seines natürlichen Zustandes ein vollkommner Thäter desselben, also ein Gerechter, ist und sein kann (Röm. 3, 10.): so folgt natürlich, dafs durch des Gesetzes Werke kein Fleisch gerechtfertigt wird (Gal. 2, 16. 3, 11. Röm. 3, 20.); im Gegentheil, Alle, die mit Gesetzes-Werken umgehen, sind unter dem Fluche; denn es stehet geschrieben: „Verflucht sei, wer nicht erfüllet Alles, was im Buche des Gesetzes geschrieben stehet!" (Gal. 3, 10., vgl. 5 Mos. 27, 26.) Danach bewirket das Gesetz nur Zorn, nämlich den Zorn Gottes, für die Übertretungen (Röm. 4, 15.), und somit ist der Dienst des Moses nur ein Dienst der Verdammnifs (*διακονία τῆς κατακρίσεως*, 2 Cor. 3, 9.); denn dahin führt das Gesetz. Der Zweck desselben ist daher nur dieser. Ein Mal sollte es ein Zuchtmeister sein bis auf Christum hin (Gal. 3, 24. 25.) und wurde der Übertretungen wegen gegeben (Gal. 3, 19.), sodann aber sollte es Erkenntnifs der Sünde bewirken (Röm. 3, 20.); denn gerade durch das Gesetz und Verbot ward die böse Lust

im Menschen erst recht gereizt, und Sünde gethan; die Sünde lebte auf und ward als solche erkannt (Röm. 7, 7—11). Vermöge des Fleisches also war das Gesetz unwirksam, d. h. es war demselben unmöglich, den Menschen vor Gott zu rechtfertigen (Röm. 8, 3.). Darum gelangte Israel, das dem Gesetze der Gerechtigkeit nachstrebte, nicht zu seinem Ziele; denn es suchte dasselbe durch Werke des Gesetzes zu erreichen (Röm. 9, 31—32.). Nicht durch diese aber ist es möglich, gerecht zu werden, sondern allein durch den Glauben an Christus. Erst durch ihn geht die dem Abraham gegebene Verheifsung in Erfüllung, dafs durch ihn alle Völker der Erde gesegnet werden sollen; denn durch den Glauben an Christus werden Alle, auch die Heiden, gesegnet und Abraham's Kinder (Gal. 3, 7—9. 22.), empfangen Alle die Verheifsung des Geistes (Gal. 3, 14.), sind Abraham's Same und nach der Verheifsung Erben (Gal. 3, 29.), sind also Kinder der Verheifsung (Gal. 4, 28.) und das wahre Israel (Gal. 6, 16.), und diefs Alles, weil sie durch den Glauben an Christus gerechtfertigt werden (Gal. 2, 16. Röm 3, 22. 30. 10, 4. u. s. w.). Eben darum aber, weil die Schrift voraussah, dafs Gott durch den Glauben die Heiden rechtfertigen werde, verhiefs sie dem Abraham jenen Segen (Gal. 3, 8.), und Christus ist, um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, Diener der Beschnittenen geworden, um so die Verheifsungen der Väter zu bestätigen (Röm. 15, 8.). Denn zur bestimmten Zeit ist Christus von Gott gesandt und für die Sünder gestorben (Gal. 4, 4. Röm. 5, 6.), und das Geheimnifs der Erlösung und Rechtfertigung für Alle, das seit ewigen Zeiten verschwiegen war, ist so geoffenbart (Röm. 16, 25., vgl. 2 Cor. 5, 15. Röm. 8, 32.). Das Gesetz ist also nur zwischen die dem Abraham gegebene Verheifsung und die Erfüllung derselben durch Christus eingeschoben, hat nur die oben angegebene Bestimmung gehabt, aber nicht den Menschen rechtfertigen und so die Verheifsung erfüllen können (Gal. 3, 17—18. 23. Röm. 4, 14. 16., vgl. c. 5, 20.). Nun also Christus gekommen ist, hört das Gesetz auf zu gelten und zu drohen (Gal. 3, 13. 4, 5.); denn Christus ist das Ende des Gesetzes (Röm. 10, 4. Gal. 3, 25.). Die Gläubigen sind nicht

mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade (Röm. 6, 14. Gal. 5, 18.); sie sind frei von dem Joche des Gesetzes (vgl. Gal. 2, 4. 5, 1.), sind dem Gesetze abgestorben (Röm. 7, 1. Gal. 2, 19.) und sollen nicht wieder zu den kraftlosen und dürftigen Anfangsgründen, d. i. dem Gesetze, zurückkehren (Gal. 4, 9.); sie stehen durch Christus mit Gott in einem neuen Bunde, und zwar nicht des Buchstabens, sondern des Geistes (2 Cor. 3, 6.); die Decke, die sonst bei Lesung des A. T. auf ihren Herzen lag, ist durch Christus weggethan (2 Cor. 3, 14.), und was sonst die Furcht nicht bewirken konnte, das thut jetzt die Liebe; sie erfüllt jetzt aus freien Stücken das Gesetz, ja sie ist des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 8—10.), ist das Gesetz Christi (Gal. 6, 2., vgl. 5, 14.), so dafs auf diese Weise durch den Glauben das Gesetz in höherem, edlerem Sinne erst recht aufgerichtet wird (Röm. 3, 31.).

Schon aus dem Bisherigen ist es klar, wie des Apostels jetzt durchgebildete Ansicht vom Gesetz und dessen Verhältnifs zum Evangelium auf der Bedeutung des Todes Christi beruhet. Nicht blofs die Motive und den Zweck desselben finden wir daher jetzt ausführlicher, auch das, was der Apostel Gerechtigkeit nennt, wird bestimmter und klarer gefafst, und die Beziehung des Glaubens gerade auf den Tod Christi tritt jetzt so entschieden hervor, dafs man wohl sieht, wie die dogmatische Anschauung des Apostels sich jetzt vollkommen entwickelt, und sein System seine gründliche Ausbildung erhalten hat. Wohl gebraucht der Apostel auch jetzt noch, um den Zweck des Todes Christi zu bezeichnen, häufig das *ἀποθανεῖν ὑπὲρ ἡμῶν* (2 Cor. 5, 15. Röm. 5, 6. 8. 14, 15. 6, 10.); allein er stellt diesen Tod jetzt nicht nur bestimmt als welterlösend dar (*ὑπὲρ πάντων*, 2 Cor. 5, 15. Röm. 8, 32.), sondern zugleich als freie That der Liebe Christi (*τοῦ δόντος ἑαυτόν*, Gal. 1, 4. *τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ*, Gal. 2, 20.), wie der Liebe Gottes (*τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν*, Röm. 8, 32. *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας — περὶ ἁμαρτίας*, Röm. 8, 3. *ὃς παρεδόθη διὰ τὰ πα-*

ῥαπτώματα ἡμῶν, Röm. 4, 25.). Das ὑπέρ hat aber auch hier, wie früher, keine andere Bedeutung, als wegen, zum Besten; so in allen Stellen, wo es bei dem Tode Christi vorkommt (2 Cor. 5, 15. Gal. 1, 4. 2, 20. 3, 13. Röm. 5, 6. 8. 8, 32. 14, 15.); daher auch hier die Vertauschung dieser Präposition mit διά und dem Accusativ (Röm. 4, 25.), mit περί und dem Genitiv (Röm. 8, 3.), ja mit dem bloſsen Dativ (τῇ ἁμαρτίᾳ, Röm. 6, 10.). Auch zeigt das ὑπὲρ ἡμῶν bei ἐντυγχάνειν (Röm. 8, 34.) deutlich, wie der Apostel auch das Sterben Christi ὑπὲρ ἡμῶν gemeint hat. Indessen gerade dieſs „um unseretwillen, zu unserm Besten," findet durch andere, ausführlichere Erklärungen des Apostels jetzt seine ganz bestimmte Beziehung. Das frühere τιμῆς ἠγοράσθητε (1 Cor. 6, 20. 7, 23.) zeigte schon, wie sich der Apostel ein durch den Tod Christi bewirktes Loskaufen vom Verderben dachte (s. oben). Daſs dieſs wirklich der Fall, zeigt jetzt seine bestimmtere Fassung: „Christus hat uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, indem er für uns ein Fluch ward" (Gal. 3, 13. 4, 5.). Der Fluch des Gesetzes, κατάρα τοῦ νόμου, ist nämlich der Fluch, der über die Übertreter des Gesetzes ausgesprochen ist, und bezeichnet folglich die Strafe, das Verderben, dem sie nicht entgehen werden. Christus also hat auf die Weise uns von diesem Verderben frei gemacht, daſs er sich selbst zu unserm Besten (ὑπὲρ ἡμῶν) dem Verderben, d. i. hier dem Tode, Preis gegeben hat und vor aller Welt Augen und nach aller Menschen Urtheil ein Verfluchter oder Fluch (κατάρα) geworden ist. „Denn," fügt der Apostel hinzu, „es steht geschrieben: Verflucht ist Jeder, der am Holze hängt." Hier glaubt nun, wie bekannt, die Orthodoxie den klarsten und stärksten Ausspruch für die stellvertretende Genugthuung zu finden, indem sie als ausgemacht annimmt, Christus habe an unserer Statt den Fluch Gottes auf sich genommen, er sei an unserer Statt ein von Gott Verfluchter geworden, um den Fluch, d. i. die Strafen der Ewigkeit, von uns abzuwenden. Dagegen spricht nun schon, daſs die alten Kirchenväter diese Stelle gerade

gegen die orthodoxe Ansicht, und zwar, wie oben geschehen, erklären*). Aber auch davon abgesehen, so liegt in der orthodoxen Erklärung geradezu eine Widersinnigkeit, von der der Apostel himmelweit entfernt ist. Die Worte nämlich: Verflucht ist Jeder, der am Holze hängt, können nun und nimmermehr den Sinn haben, jeder Gekreuzigte sei bei Gott verflucht; denn dann wäre es in die Hand der Menschen gegeben, selbst einen Unschuldigen bei Gott verflucht zu machen. Um solch ein Mifsverständnifs, als sei Christus wegen seiner Kreuzigung bei Gott verflucht gewesen, gar nicht ein Mal aufkommen zu lassen, läfst der Apostel absichtlich die in den LXX. (5 Mos. 21, 22. 23.), woraus das Citat ist, noch stehenden Worte ὑπὸ θεοῦ gerade weg. Wie hätte der Apostel, wäre diefs die Hauptsache, dafs Christus von Gott als Gekreuzigter verflucht worden sei, gerade diefs ὑπὸ θεοῦ weglassen können? Im Gegentheil, er hätte es, wenn es nicht schon im Urtext gestanden, noch dazu einschieben müssen. Er läfst es also weg, weil Christus ihm vor Gott nicht eine κατάρα, sondern, wie er selbst später sagt, eine ὀσμὴ εὐωδίας (Eph. 5, 2.) war. Dazu kommt, dafs das im Urtexte stehende קְלָלַת gar nicht eigentlich Fluch, sondern Abscheu heifst; denn das Zeitwort קָלַל ist von אָרַר, verfluchen, ganz verschieden und heifst leicht, gering sein, woraus die Bedeutung: verachtet, verschmähet sein, fliefst. Daher heifst קְלָלַת Verachtung, Schmähung, und erst der erklärte Abscheu ist so viel, als Fluch. Es liegt daher in dem Worte nicht ein Mal der Begriff der Strafe, sondern vielmehr der des Abscheues nach oder in Folge der Strafe. Der todeswürdige Verbrecher sollte nicht über Nacht am Kreuze hangen bleiben, weil er ein Abscheu Gottes war, natürlich wegen seines todeswürdigen Verbrechens. Das Aufhängen am Kreuze an sich also machte Niemanden bei

*) S. die Citate aus Justinus Martyr, Tertullian, Origenes, Cyprian, Epiphanius, Theodoret, Hieronymus in der neuerlich erschienenen, ganz vortrefflichen exegetischen Abhandlung über die obige Stelle v. D. Bähr in Karlsruhe, in den Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, Jahrg. 1849. S. 917—935.

Gott zum Abscheu, sondern nur das Verbrechen, um dessen willen er aufgehängt wurde. Nur die, welche Christum an's Kreuz hängten, behandelten ihn als Fluch und wollten ihn der Welt so darstellen; aber defswegen ist er's noch keineswegs in den Augen Gottes. Der Sinn jener Stelle also ist unzweifelhaft der: Christus hat sich dem schmachvollsten Tode hingegeben, damit wir, natürlich durch den Glauben an diese That seiner Liebe, innerlich umgewandelt, der Strafe unserer Sünden, die das Gesetz androhet, entrinnen möchten. Derselbe Sinn nun liegt offenbar in der Stelle: „Den, der von keiner Sünde wufste, hat er (Gott) für uns zur Sünde gemacht (*ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν*), damit wir Gerechtigkeit Gottes in ihm werden" (2 Cor. 5, 21.). Das „zur Sünde gemacht" heifst nach unbefangener und ziemlich allgemein anerkannter Erklärung: Gott hat ihn zum **Sünder** gemacht, d. i. als solchen behandelt*), und zwar zu unserm Besten (*ὑπὲρ ἡμῶν*), und die Tendenz Gottes dabei war (*ἵνα*), dafs wir durch den Glauben an diese That der göttlichen Liebe unsere Herzen umwandeln und so Vergebung unserer Sünden finden, also gerechtfertigt werden sollten. Wohl liegt auch hier die Idee zum Grunde, dafs Christus, um uns von der Strafe der Sünde zu retten, die Todesstrafe des Kreuzes hier erlitten habe; allein der Gedanke, dafs Gott eine Genugthuung verlangt, und Christus diese ihm durch seinen Tod geleistet habe, wird erst in die Worte hineingetragen, da mit keiner Sylbe so etwas erwähnt ist. Was aber

*) Usteri in seinem Paulinischen Lehrbegriff, S. 68., zeigt treffend, wie man von orthodoxer Seite her das zweite *ἁμαρτίαν* hier auf eine unerhörte Weise durch „Strafe für die Sünde" und *ὑπὲρ ἡμῶν* auch willkürlich genug mit „an unserer Statt" übersetze. Er zeigt, wie die beiden einen Gegensatz bildenden Glieder, *μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* und *ἁμαρτίαν ἐποίησεν*, ein Wortspiel oder ein Oxymoron bilden, deren es unzählige beim Paulus gebe. Für die oben von uns angegebene Erklärung aber, dafs das zweite *ἁμαρτίαν per metonymiam* für *ἁμαρτωλόν* zu nehmen sei, führt Usteri noch die Worte des Theodoret zu unserer Stelle an.

die obigen Worte, ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ausdrücken, gerade dasselbe sagt Paulus mit den Worten: κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν σαρκί, er (Gott) verdammte die Sünde im Fleische (Röm. 8, 3.). Wegen der Sünde (περὶ τῆς ἁμαρτίας), heifst es nämlich, sandte Gott seinen Sohn in Ähnlichkeit eines sündigen Leibes und strafte und verurtheilte so (denn das heifst κατακρίνειν) durch den leiblichen Tod an dem Leibe Christi die Sünde, d. h. dadurch, dafs Christus wie ein Sünder von Gott behandelt wurde und an seinem Leibe den Tod der Sünder litt, also das eigentlich von jedem Sünder durch seine Sünde verdiente Strafgericht trug, hat Gott den an diese That seiner Liebe Glaubenden die Rettung geschenkt, indem sie nun die gerechte Forderung des Gesetzes (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου, v. 4., vgl. c. 2, 26.), aus dankbarer Liebe zu Gott nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandelnd, erfüllen. Dafs gerade diefs Letztere die Absicht Gottes bei der Sendung und dem Tode seines Sohnes gewesen, zeigt deutlich das ἵνα, womit v. 4. beginnt. War aber diese ganze Anschauungs- und Ausdrucksweise judenchristlichen Lesern, also früheren Hebräern, um so verständlicher, als sie die Bestimmung eines Opfers, welches die Sünde hinwegnahm, vor Augen hatten, so wählt der Apostel, gerade um diese Wahrheit, dafs die Strafe der Sünden durch Christi Tod hinweggenommen, also volle Vergebung der Sünden nun gewifs sei, da Christus ein für alle Mal der Sünde wegen oder für die Sünde gestorben sei (τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ, Röm. 6, 10.), recht einleuchtend zu machen, denselben Lesern gegenüber noch bestimmtere und bezeichnendere Ausdrücke. Er nennt Christum geradezu ein ἱλαστήριον, d. i. das Mittel, wodurch Sühnung und Tilgung der Schuld bei Gott zu finden sei, und das Gott selbst dargereicht habe, wenn wir an Christi Blut, d. i. an seinen Tod, glauben. Denn er sagt: „Welchen (Jesus) Gott dargestellt hat als Sühnungsmittel (ἱλαστήριον) vermittelst des Glaubens (διὰ τῆς πίστεως) in seinem Blut" (Röm. 3, 25.). Hier ist zunächst das προέθετο mit ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zu verbinden; denn in seinem Blute, d. i. in seinem Tode, hat

Gott seinen Sohn also dargestellt, und der Glaube ist die Bedingung, durch deren Erfüllung Christus erst wirklich jenes ἱλαστήριον für uns wird. Nun aber bezeichnet dieses Wort, wie bekannt, eigentlich den Deckel der Bundeslade, durch dessen Besprengung mit Blut der Act der Sühnung und somit der Vergebung der Schuld nach hebräischer Anschauung vollzogen ward. Gerade diefs aber ist bei dem Ganzen der Kern, und der Vergleichungspunkt ist hierin zu suchen. Wie jener mit Blut besprengte Deckel der Bundeslade als Mittel und zugleich als Zeichen der wirklich vollzogenen Sühnung und Vergebung der Schuld angesehen wurde, so ist das Blut Christi am Kreuze das Mittel und Zeichen der wirklichen Vergebung unserer Schuld bei Gott. Nicht in der Versöhnung des zürnenden Jehova also, als sei er befriedigt durch das Blut Christi, liegt die Vergleichung; denn nicht ein einziges Mal nennt Paulus Gott selbst versöhnt; sondern in der Gewifsheit der Vergebung unserer Sünden allein, in der Befreiung von aller Schuld und Strafe, kann das *tertium comparationis* hier gefunden werden (vgl. Usteri, S. 66.). Gerade um diese Gewifsheit seinen Lesern auch noch von einer andern Seite her einleuchtend zu machen, geht der Apostel selbst noch einen Schritt weiter und setzt zu den obigen Worten, auf die Rechtsanschauung seiner Leser eingehend, noch hinzu: „zum Erweise seiner Gerechtigkeit wegen des Hingehenlassens (*διὰ τὴν πάρεσιν*) der vorher geschehenen Sünden unter der Nachsicht Gottes (*ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ*); zum Erweise seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, dafs er gerecht sei und die, so an Jesum glauben, rechtfertige" (Röm. 3, 25—26.). Um den Sinn dieser Worte recht zu fassen, mufs man sich vor Allem die hebräische Anschauung von der göttlichen Gerechtigkeit klar machen. Diese ward also gedacht, dafs sie die Sünden der Menschen nicht überhaupt nur strafe, sondern schon hier auf Erden strafe, und zwar durch ein den Vergehungen des Menschen entsprechendes positives Unglück oder Leiden. Wo dieses eintrat, schlofs man rückwärts auf bestimmt vorhandene besondere

dere Sünden oder Frevel. Davon giebt Zeugnifs das Urtheil über jene Galiläer, die Pilatus beim Opfer tödtete, und über die Achtzehn, auf die der Thurm von Siloa stürzte (Luc. 13, 1—4.), sowie die Frage der Jünger bei dem Blindgeborenen, ob er oder seine Ältern gesündigt hätten (Joh. 9, 2—3.). Daher mufste das Hingehenlassen der vorher geschehenen Sünden der Menschen (ἡ πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων) und die Nachsicht Gottes dabei (ἡ ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ) einem nach jüdischer Weise denkenden, ernsten Gemüth mit der göttlichen Gerechtigkeit unvereinbar oder doch als ein unlösbares Räthsel erscheinen. Hierauf gerade geht nun der Apostel ein und zeigt, dafs durch den Tod Christi die göttliche Gerechtigkeit zu einer ἔνδειξις, d. i. öffentlicher Darlegung, gekommen sei. Denn da Christus, als der durchaus Reine und Schuldlose, den schmachvollen Tod am Kreuze nicht für eigene Sünden gelitten haben konnte, so mufste einem hebräischen Gemüth nach Jes. 53. der Gedanke durchaus nahe liegen, dafs der Tod Christi Strafe fremder Sünden gewesen, und Christus also die Strafe, die Andere verdient, auf sich genommen habe. Damit aber war nach judenchristlichem Urtheil die göttliche Gerechtigkeit wegen der unbestraft gelassenen früheren Sünden der Menschen vollkommen gerechtfertigt. Gott hatte den Menschen nun eine ἔνδειξις derselben gegeben; wefshalb auch der Apostel, weil er den Accent darauf legt, zwei Mal das Wort wiederholt (εἰς ἔνδειξιν, v. 25., und πρὸς ἔνδειξιν, v. 26.); Gott war nun nicht blofs durchaus δίκαιος, denn er hatte die früher unbestraft gelassenen Sünden nun wirklich bestraft, sondern er handelte auch durchaus δικαίως, wenn er jetzt die, welche an Jesum glaubten, unbestraft liefs, d. i. sie rechtfertigte (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, v. 26.). Von dieser menschlichen Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit aber, welche Paulus benutzt, um seinen Lesern die völlige Gewifsheit der im Tode Christi uns von Gott zugesicherten Vergebung unserer Sünden nahe zu bringen, den Schlufs zu machen, als habe die göttliche Gerechtigkeit an sich eine solche Genugthuung durch das Blut

Christi wirklich nöthig gehabt, und als sei sie nun erst wirklich befriedigt und ausgesöhnt, dazu nöthigen die Worte des Paulus keineswegs. Im Gegentheil, der Apostel selbst hat diesen Schlufs, den die Orthodoxie unbedenklich thut, niemals gemacht. Er unterscheidet jene ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης, den Menschen und ihrer Fassungskraft gegenüber, sehr wohl von der eigentlichen und wirklichen Gesinnung Gottes, in der er durchaus keine καταλλαγή, d. i. Umwandlung oder Versöhnung, gestattet. Denn wäre jener Schlufs wirklich im Sinne des Paulus, so wäre 1) die göttliche Gerechtigkeit an sich eine durch Christi Tod völlig befriedigte, und Gott durch diefs Opfer mit der Welt versöhnt. Nun aber sagt Paulus diefs niemals, sondern gerade umgekehrt: Gott hat **uns** versöhnt mit sich durch Jesum Christum (2 Cor. 5, 18.); Gott war in Christo, die **Welt** mit sich versöhnend (v. 19.); versöhnet **euch** mit Gott (v. 20.); **wir** sind mit Gott ausgesöhnt worden durch den Tod seines Sohnes (Röm. 5, 10.); **wir** haben nun die Aussöhnung (mit Gott) erlangt (v. 11.). Dazu kommt 2): Wäre Gottes Gerechtigkeit eine durch den Tod Christi wirklich befriedigte, d. i. wäre ihren Forderungen wirklich auf diese Weise genuggethan, so hätte sie auch kein Recht mehr, die Sünder, für die Christus gelitten, zu bestrafen; es wäre dann die Freilassung dieser Sünder ihre Schuldigkeit, und die Rechtfertigung selbst nichts weiter, als eine simple Handlung der Gerechtigkeit, die nun keine weiteren Anforderungen mehr für etwas machen könnte, wofür sie schon völlige Genugthuung erhalten hätte. Nun aber stellt Paulus gerade die Rechtfertigung als einen Act der göttlichen Gnade dar. Er sagt: „Und werden Alle gerechtfertigt umsonst durch seine (Gottes) **Gnade**" (τῇ αὐτοῦ χάριτι) (Röm. 3, 24.). Gerade die Rechtfertigung selbst wird ein χάρισμα (Röm. 5, 15. 16.), ein δώρημα (v. 16.), eine χάρις καὶ δωρεά (v. 17. 21.) genannt (vgl. Röm. 4, 16. 5, 2. 2 Cor. 6, 1—2.). Zwar meint Lutz (S. 363.), dafs Gott eben darin seine Gnade gezeigt, dafs er die Strafe auf Christum gelegt und also in Einem Act seine

Strafgerechtigkeit und Gnade geübt habe; allein das ist eben dem Paulus nur untergeschoben; er selbst zeigt in seinen Erklärungen von δικαιοῦσθαι und δικαιοσύνη (s. unten), daſs der hier gemeinte Act der göttlichen Gnade nicht in der Auflegung der Strafe auf Christum, sondern allein in dem Nichtzurechnen der Schuld besteht. Wo dieſs aber Gnade genannt wird, da kann von geschehener Genugthuung nicht die Rede sein. Endlich aber 3): Wenn Gott durch Christi Tod völlige Genugthuung erhalten hätte, so wäre die unbedingte Freilassung der Sünder nothwendige Folge, und das Binden der Freilassung noch an diese und jene Bedingung reine Willkür und Ungerechtigkeit. Nun aber ist bekanntlich die Rechtfertigung an den Glauben gebunden, und die sittliche Umwandlung des Menschen eine davon unzertrennliche Bedingung.

Gerade dieſs Letztere nun führt uns zu der viel tieferen Bedeutung, die Paulus im Tode Christi sieht, und die uns die Rechtfertigung als göttlichen Gnadenact, sowie die Nothwendigkeit der πίστις und die ganz besondere Bedeutung der Gottheit Christi dabei klar macht. Der Apostel spricht nämlich: „Der ja seines eigenen Sohnes nicht geschonet hat, sondern hat ihn für uns alle hingegeben: wie sollte er uns nicht Alles mit ihm schenken?" (Röm. 8, 32.) Hier ist zunächst vollkommen klar, daſs Paulus im Tode Christi den höchsten Beweis der göttlichen Liebe sieht. Das spricht er auch aus in den Worten: „Die Liebe Gottes (d. i. die Liebe, mit welcher uns Gott geliebt hat) ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. Denn Christus ist ja, da wir noch elend waren, zur bestimmten Zeit für uns Gottlose gestorben" (Röm. 5, 5–6.). Und ebenso: „Es erweiset aber Gott seine Liebe gegen uns, daſs, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist" (v. 8.). Und endlich seine begeisterten Worte, er sei überzeugt, daſs Nichts uns scheiden könne von der Liebe Gottes, die uns geworden in Christo Jesu, unserm Herrn (Röm. 8, 38—39.). Hier

zeigt sich nun vor Allem, wie der Glaube an diese Liebe Gottes gar nicht sein kann ohne die feste Überzeugung, daſs Christus wirklich der Sohn Gottes im metaphysischen Sinne sei, und daſs also der eigene Sohn Gottes vom Vater für uns hingegeben sei in den Tod. Ja, es steigt die Bedeutung dieser Liebe noch bei dem Gedanken, daſs wir dessen gar nicht werth, sondern Gottlose und Sünder waren, die ohne diesen Tod des Sohnes Gottes ὑπὲρ ἡμῶν, d. i. zu unserer Rettung, der Strafe in Ewigkeit, d. i. der gewissen Verdammniſs, nothwendig entgegengingen (s. oben). Wo daher der Glaube an diese Liebe in einem Herzen Wurzel faſst, da muſs nothwendig eine καταλλαγή, d. i. eine Umwandlung und Hinwendung des Herzens zu Gott, eintreten. Diese Liebe überwindet das Herz, und wer bisher durch seine Sünden ein Feind Gottes gewesen, der muſs, der Natur der menschlichen Seele nach, durch die allmächtige Gewalt dieser Liebe, so er sie wirklich glaubt, innerlich hingezogen werden zu dem, der ihn also geliebt. Er kann nicht mehr zweifeln, daſs diese Liebe, wie der Apostel spricht, ihm mit Christo zugleich Alles, also auch Vergebung seiner Schuld, schenken werde. Darum sagt der Apostel: „Denn so wir, die wir Feinde waren, mit Gott ausgesöhnt wurden (κατηλλάγημεν) durch den Tod seines Sohnes, um so mehr werden wir, da wir ausgesöhnt sind (καταλλαγέντες), gerettet werden durch sein Leben" (Röm. 5, 10. 11.). Da aber Gott selbst es ist, der durch das, was er für uns gethan, nämlich durch die Hingabe seines eigenen Sohnes für uns in den Tod, unsere Herzen zu sich hinwendet und also umkehrt, so nennt ihn der Apostel auch ὁ καταλλάξας ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (2 Cor. 5, 18.) und ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ (v. 19.); er fordert auf: καταλλάγητε τῷ θεῷ (v. 20.); er nennt sein Amt die διακονία τῆς καταλλαγῆς (v. 18.) und seine Verkündigung den λόγος καταλλαγῆς (v. 19.). Bei solchem Seelenzustande aber, wo das ganze Herz umgewandelt und zu Gott hingezogen ist, wo es auf die in Christi Tod geoffenbarte Liebe Gottes sein ganzes Vertrauen (πίστις) setzt, da will Gott den Menschen auch

als einen δίκαιος ansehen, will ihm die δικαιοσύνη geben, will das δικαιοῦν an ihm vollziehen; denn bei einem solchen ist die Bedingung vorhanden, unter der Gott die Sündenvergebung wirklich und vollständig eintreten lassen will und kann.

Was nämlich der Apostel unter **rechtfertigen**, δικαιοῦν, versteht, das spricht er an mehreren Stellen durchaus unzweifelhaft aus. Er nennt es ein μὴ λογίζεσθαι τὰ παραπτώματα oder ἁμαρτίαν (2 Cor. 5, 19. Röm. 4, 8.), ein Nichtzurechnen der Vergehungen oder der Sünde, ein λογίζεσθαι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην (Röm. 4, 3. 5. 9. 22. 23. 24. Gal. 3, 6.), ein Anrechnen des Glaubens, d. i. des vollen Vertrauens und Bauens auf die Verheifsungen und hier insbesondere auf die im Tode Christi geoffenbarte Liebe Gottes, für Gerechtigkeit, ein ἀποστρέφειν ἀσεβείας und ἀφελέσθαι τὰς ἁμαρτίας (Röm. 11, 26.), ein Abwenden der Übertretungen und Wegnehmen der Sünden. Eben darum construirt der Apostel das δικαιοῦσθαι auch mit ἀπό, nämlich ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (Röm. 6, 7.), und meint damit ein Los- und Freigesprochenwerden von der Sünde (vgl. Act. 13, 39.); auch mit παρὰ τῷ θεῷ (Gal. 3, 11.) und ἐνώπιον αὐτοῦ (Röm. 3, 20.), weil der Mensch dann bei und vor Gott als ein δίκαιος angesehen werden soll; wefshalb für δικαιοῦσθαι als identisch auch δικαίους καθίστασθαι (Röm. 5, 19.), d. i. als gerecht dargestellt werden, gebraucht wird. Aus dem Allen aber erhellt Zweierlei: 1) Das Nichtzurechnen der Sünde, die Gott zurechnen könnte, das Anrechnen des Glaubens für Gerechtigkeit, den er nicht dafür anzurechnen brauchte, ist ein reiner Act der göttlichen Gnade; wefshalb der Apostel mit vollem Rechte dafür die oben angeführten Wörter: χάρις, χάρισμα, δώρημα, χάρις καὶ δωρεά, gebraucht. 2) Der Glaube ist auf Seiten des Menschen die nothwendige Bedingung, unter der Gott die Sünden nicht zurechnen will; denn erst mit dem Glauben ist der Mensch in der Gemüthsverfassung, in der ihm Gott wirklich die Sünden vergeben kann (s. oben); daher gerade die Erklärung des Apostels, dafs Gott den

Glauben für die verlangte Gerechtigkeit, d. i. die vollkommene Tugend, die er fordern könne, annehmen oder anrechnen wolle. Daraus folgt denn der nothwendige Gegensatz zwischen dem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, wonach der Mensch wähnt, dafs seine Werke ihn vor Gott als gerecht erscheinen lassen würden, und dem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως oder διὰ πίστεως, wonach ihm jener Zustand, nämlich die Gerechtigkeit, nur aus Gnade und wegen seines Glaubens von Gott zugerechnet wird (vgl. Gal. 2, 16.). Daher denn der so häufig von Paulus wiederholte emphatische Zusatz: ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως und πίστει, und zwar nicht blofs bei dem δικαιοῦσθαι (Gal. 2, 16. 3, 8. 24. Röm. 3, 26. 28. 30. 5, 1.) und mit dem bestimmten Zusatze, dafs es χωρὶς ἔργων νόμου geschehe (Röm. 3, 28., vgl. c. 4, 2. 3, 20. Gal. 5, 4.), sondern auch bei dem in diesem Sinne gebrauchten δίκαιος (Gal. 3, 11. Röm. 1, 17.) und δικαιοσύνη (Röm. 9, 30. 10, 6. 3, 22. 4, 11., vgl. 10, 4. 10.). Denn ist nach der obigen Erklärung des Paulus selbst der Sinn des δικαιοῦν unzweifelhaft (Röm. 3, 26. 30. 4, 5. 8, 30. 33. Gal. 3, 8.), und bezeichnet es eben darum: einem Sünder seine Sünden nicht zurechnen, ihn von der Schuld freisprechen, weil es seiner Wortbedeutung nach zunächst wirklich gerecht machen, dann Jemanden für gerecht erklären und darum endlich auch Jemanden als einen wirklichen δίκαιος ansehen und behandeln heifst: so ist der δίκαιος ἐκ πίστεως danach offenbar der, welcher wegen seines Glaubens von Gott als gerecht angesehen und behandelt wird, und die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως oder δικαιοσ. πίστεως (Röm. 4, 11.) der Zustand, in dem der Mensch sich durch seinen Glauben befindet, und in dem Gott seine Sünden ihm nicht zurechnet, sondern ihn als gerecht ansieht und von der Strafe freispricht. Da aber diese Gerechtigkeit von Gott dem Menschen zugerechnet wird, und Gott durch den Tod seines Sohnes sie überhaupt möglich gemacht hat, also auch in dieser Beziehung ihr Urheber ist, so heifst sie auch δικαιοσύνη θεοῦ (Röm. 1, 17. 3, 21. 22. 10, 3. 2 Cor. 5, 21.), der die ἰδία δικαιοσύνη (Röm. 10, 3.) oder die δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου (v. 4.) ent-

41 *

gegengesetzt wird. Auch das blofse δικαιοσύνη, ohne Zusatz von πίστεως oder ἐκ πίστεως, hat, wo der Zusammenhang darauf führt, diese Bedeutung von Gerechtigkeit, die Gott aus Gnaden und wegen des Glaubens zurechnet (Röm. 5, 17. 21. 8, 10. 9, 30. 31. 10, 4. 10. Gal. 5, 5. 3, 6.)*). Die δικαίωσις dagegen bezeichnet die Handlung, den Act selbst, wonach Gott dem Sünder die δικαιοσύνη zurechnet; daher heifst es, dafs Christus um unserer Rechtfertigung willen auferweckt sei, weil die Auferstehung als eine Thatsache, die Gott gewirkt, keinen Zweifel übrig läfst, dafs jener Act der Rechtfertigung auch wirklich von Gott an uns vollzogen wird (Röm. 4, 25.). Ebenso heifst es, dafs das Gnadengeschenk (τὸ χάρισμα), das uns durch Eine gerechte That, nämlich Christi Tod, zu Theil geworden, für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens gerathen sei, d. i. zu dem Act der Rechtfertigung, den Gott aus Gnaden vollzieht, und der Leben und Seligkeit zur Folge hat (Röm. 5, 18.). Das δικαίωμα endlich ist zunächst die wirklich vollbrachte gerechte That Jemandes; so in der vorigen Stelle der Tod Christi; denn dafs dieser und nicht das ganze Leben Christi damit gemeint sei, wie die alte

*) Wenngleich in dem dogmatischen System des Paulus die oben angeführten Wörter: δικαιοῦν, δίκαιος und δικαιοσύνη, die angegebene Bedeutung haben, so kommen sie doch, wo Paulus nicht gerade im Sinne und Zusammenhange seines Systems spricht, daneben auch jetzt noch in anderer Bedeutung vor. So δικαιοῦν, Jemanden für wirklich gerecht erklären und anerkennen, nicht aus Gnade, sondern weil er es verdient (Röm. 2, 13. 3, 4.); δίκαιος für wirklich gerecht; so von Gott (Röm. 3, 26.), vom Gesetz (Röm. 7, 12.) und von einem Menschen (Röm. 5, 7.); dann für fromm und tugendhaft, von Menschen gesagt (Röm. 3, 10. 2, 13., vgl. Act. 24, 15. 22, 14.); δικαιοσύνη für Gerechtigkeit, als Eigenschaft Gottes (Röm. 3, 5. 25. 26.), die zugleich als Güte gedacht wird (2 Cor. 9, 9.), und endlich für Frömmigkeit und Tugend (2 Cor. 6, 7. 9, 10. Röm. 6, 13. 16. 18. 20., vgl. Act. 24, 25.). Dafs aus diesen Bedeutungen die im System vorkommenden sich erst entwickelt haben, ist leicht einzusehen und bedarf hier nicht der Nachweisung.

Dogmatik das Wort hier faſst, geht schon aus der Entgegenstellung des ἑνὸς παραπτώματος des Adam hervor. Die Eine Sünde des Adam wird der Einen That Christi, d. i. seinem Tode, gegenübergestellt; denn nur von diesem macht Paulus die Rechtfertigung abhängig. Sodann aber bezeichnet das Wort auch das, was von Jemandem für gerecht erklärt ist, daher 1) das Gesetz, die gerechte Forderung Jemandes; so kommt δικαίωμα τοῦ θεοῦ als Gesetz Gottes (Röm. 1, 32.) und δικαίωμα τοῦ νόμου als gerechte Forderung des Gesetzes (Röm. 8, 4. 2, 26.) vor; sodann 2) den Ausspruch Jemandes, wonach einer für gerecht erklärt, d. i. von der Schuld freigesprochen wird, und in diesem Sinne wird von der Gnadengabe im Tode Christi (τὸ χάρισμα) gesagt, daſs sie zu einer Gerechtsprechung, d. i. einer Freisprechung von der Schuld (εἰς δικαίωμα), geworden sei (Röm. 5, 16.). In diesem letztern Sinne fällt daher die Bedeutung des Wortes der Sache nach mit der von δικαίωσις zusammen; weſshalb Paulus auch in derselben Verbindung ein Mal εἰς δικαίωμα, das andere Mal εἰς δικαίωσιν sagt (Röm. 5, 16. 18.). Nachdem wir aber so gesehen, was der Apostel unter Rechtfertigung versteht, so wird auch das Verhältniſs derselben zu der ἀπολύτρωσις klar. Die letztere erscheint als Mittel zu der ersteren; denn Paulus sagt von den Gläubigen: δικαιούμενοι — διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, d. i. gerechtfertigt durch die Erlösung in Christo Jesu (Röm. 3, 24.). Ist nämlich die ἀπολύτρωσις eine Loskaufung durch ein λύτρον, so ist Christi Tod offenbar als das λύτρον oder Lösegeld gedacht. Und das ist er wirklich; denn hätte Christus nicht sein Leben hingegeben, um uns damit vom Verderben loszukaufen, so wäre diese That der Liebe nicht das bewegende Moment in unserm Herzen, das die καταλλαγή in uns bewirkt, und ohne diese wäre dann also auch kein δικαιοῦσθαι bei Gott, keine Vergebung der Sünden, für uns möglich. Daſs aber nicht Gott das Lösegeld gefordert und empfangen, geht klar aus dem Zusatz zu δικαιούμενοι hervor: „umsonst durch seine Gnade" (δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι); denn giebt Gott etwas umsonst, so hat er dafür auch nichts empfangen,

also auch kein Lösegeld, und giebt er die Rechtfertigung durch seine Gnade, so hat weder der Mensch, noch irgend ein Wesen durch sein Verdienst sie bewirkt; denn sonst wäre Gnade nicht Gnade. Wohl schliefsen jene Worte zunächst jedes Verdienst von Seiten der Menschen aus; allein auch das hohe Verdienst des Erlösers um uns kann bei Gott nicht zwingendes Moment sein, die Sünder freizugeben; denn sonst geschähe es nicht wirklich umsonst, nicht wirklich aus Gnade.

Danach stellt sich das System des Paulus über den Tod Christi also dar: Das Blut Christi ist das Lösegeld, das hingegeben ist, um uns loszukaufen von dem sichern Verderben in Ewigkeit. Sowohl Christus selbst hat in freier Liebe sein Leben defshalb hingegeben, als auch Gott seines eigenen Sohnes defshalb nicht verschont. Diese ἀπολύτρωσις oder Loskaufung vom Verderben aber tritt für den Einzelnen erst dann wirklich ein, wenn er auf diese eine grofse That der Liebe Gottes und seines Sohnes sein ganzes Vertrauen setzt, d. i. die πίστις hat. Denn mit ihr geht nothwendig in seiner Seele die καταλλαγή, d. i. die Umwandlung und Versöhnung des Herzens mit Gott, vor, und von Gottes Seite erfolgt nun wirklich die δικαίωσις, d. i. die Rechtfertigung, wonach er aus Gnaden und um jenes Glaubens willen dem Menschen die δικαιοσύνη, die er nicht hat, zurechnet und ihm also die Schuld und Strafe vollständig erläfst.

Als **Folgen** der Rechtfertigung treten daher objectiv zunächst auf: 1) das σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς, das Gerettetwerden vom Zorne (Röm. 5, 9.), d. i. die wirkliche Befreiung von dem göttlichen Strafgericht, was der Apostel auch kurz durch σώζεσθαι (Röm. 5, 10. 8, 24. 10, 9. 13. 11, 26. 2 Cor. 2, 15., vgl. Röm. 9, 27. 11, 14.) und σωτηρία (Röm. 1, 16. 10, 10. 1. 2 Cor. 6, 2.) ausdrückt. „Es ist nun kein κατάκριμα, d. i. keine Verdammnifs, mehr," heifst es, „für die, so in Christo Jesu sind" (Röm. 8, 1.); und somit ist der θάνατος, d. i. der ewige Tod als Strafe der Sünden, für sie aufgehoben (Röm. 6, 23.; s. oben). Darum nennt der Apostel als ferneres positives Gnadengeschenk Gottes:

2) die ζωὴ αἰώνιος, das ewige Leben oder die Seligkeit (Röm. 5, 21. — c. 6, 23., vgl. v. 22. und Gal. 6, 8.), wofür er auch das einfache ζωή (Röm. 5, 17. 18. 7, 10., vgl. 8, 2. 6. 11, 15. — 2 Cor. 2, 16. 5, 4.) setzt. Mit diesen objectiven Folgen der Rechtfertigung aber hangen auf's Innigste die subjectiven zusammen, ja jene sind ohne diese gar nicht möglich und denkbar, und gerade hierin offenbart sich der tiefe Blick des Apostels in das Geheimnifs der Erlösung, dafs er die im Innersten der Seele durch die Rechtfertigung vorgehenden Veränderungen und Thatsachen des Seelenlebens so klar und bestimmt ausspricht und von dem grofsen Acte der Erlösung herleitet. Denn hat das Herz im Glauben an die Bedeutung des Todes Christi die Gewifsheit der Rechtfertigung vor Gott, so hat es 1) Frieden mit Gott (εἰρήνην πρὸς τὸν θεόν, Röm. 5, 1.), d. i. alle Angst und Furcht vor Strafe ist hinweg, eine heilige, selige Ruhe ist beim Gedanken an Gott in der Seele; sie nahet sich ihm in aller Zuversicht, erwartet nur Liebes und Gutes von ihm und ist ihrer Seligkeit gewifs. Das spricht der Apostel aus in den Worten: „Da wir nun gerechtfertigt sind durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott mittelst unseres Herrn Jesu Christi, mittelst dessen wir auch den Zutritt erhalten haben durch den Glauben zu dieser Gnade, in der wir stehen, und rühmen uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit bei Gott" (Röm. 5, 1—2.). Diesen Seelenzustand, als Folge der Rechtfertigung, drückt der Apostel aber noch umfassender und bezeichnender aus durch 2) Kindschaft bei Gott (υἱοθεσία, Gal. 4, 5. Röm. 8, 15., vgl. Gal. 3, 26.). Es ist diefs allerdings nicht blofs das subjective Gefühl, dafs wir als Kinder Gottes uns geborgen fühlen in des Vaters Schutz und an des Vaters Herz, und dafs wir mit voller Liebe und ganzem Vertrauen in allem Anliegen ihn anrufen können als unsern lieben Vater (Abba!), sondern es ist zunächst auch ein objectives Gnadengeschenk Gottes, das wir empfangen haben (ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν, Gal. 4, 5.), indem uns Gott nun wirklich als seine Kinder annimmt und

darum in unsere Herzen den Geist seines Sohnes sendet, der uns dieser Kindschaft erst vollkommen gewifs macht (Röm. 8, 15—16. Gal. 4, 6.); allein eben diese subjective Gewifsheit, dafs wir Gottes Kinder sind, macht uns wieder unseres seligen Erbes bei Gott um so gewisser (Röm. 8, 17. Gal. 4, 7.). Die Folge davon aber, wie überhaupt von unserer Rechtfertigung vor Gott, ist endlich 3) heilige Liebe zu Gott und dem Erlöser; diese ist Motiv zu allem sittlichen Wandel auf Erden, und durch diesen wird unsere Hoffnung auf unser seliges Erbe im Himmel abermals gehoben und gestärkt. Von der unendlichen Liebe Gottes giebt uns nämlich der Tod seines Sohnes (Röm. 8, 32.) und der Geist Gottes, der in unsere Herzen gegeben ist (Röm. 5, 5.), unwiderlegliches Zeugnifs, und da wir so nun durch die Rechtfertigung aus Gnaden nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen (Röm. 6, 14.), so treibt uns die dankbare Liebe, uns dafür Gott selbst hinzugeben, als von den Todten aufgelebt, also dafs die Sünde nun nicht mehr herrscht in unserm sterblichen Leibe (Röm. 6, 12—13.), und wir unsere Glieder nicht mehr zu Werkzeugen der Ungerechtigkeit, sondern der Gerechtigkeit verwenden (*παριστάνειν*, v. 13.). Ebenso aber drängt und treibt die Liebe zu Christo, der sich selbst für uns dahingegeben, dafs wir hinfort nicht uns selbst leben, sondern ihm, der für uns gestorben und auferstanden ist (2 Cor. 5, 15., vgl. Gal. 2, 20.). Wir wandeln daher nun nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste (Röm. 8, 1. 3. 12.); denn der Geist Christi wohnt in uns (Röm. 8, 9.), und wir werden als Kinder Gottes von dem Geiste Gottes getrieben (v. 14.). Darum giebt als entfernteren Zweck des Todes Christi der Apostel auch an: „Welcher sich selber hingegeben für unsere Sünden, auf dafs er uns entrisse (*ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς*) der gegenwärtigen argen Welt" (Gal. 1, 4., vgl. 2 Cor. 5, 15.); ja er sagt von sich selbst: „Durch welchen für mich die Welt gekreuzigt ist, und ich für die Welt" (Gal. 6, 14.). Darum spricht er ferner: „Die Liebe Christi dränget mich" (2 Cor. 5, 14.), und erklärt, dafs in Christo Jesu weder Beschneidung, noch Vor-

haut etwas gilt, sondern nur Glaube, der **durch die Liebe** wirksam wird (*ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, Gal. 5, 6.).

Liegt so nun aber des Apostels ganze Lehre von dem Tode Christi als ein vollständig ausgebildetes System vor uns, in dem jedes Einzelne seinen angemessenen Platz erhalten hat und in nothwendigem organischen Zusammenhange mit dem Ganzen steht: so erhalten später wohl noch einzelne Punkte eine Erweiterung und schärfere Ausprägung, allein das Ganze liegt nun als fertiges Lehrgebäude den späteren Belehrungen und Ermahnungen des Apostels zum Grunde, und wir haben nur darauf zu achten, in welchen Punkten etwa jene Erweiterung und Entwickelung noch Statt hat und sich thatsächlich nachweisen läfst.

In dem zunächst folgenden Abschnitte der **Apostelgeschichte, c. 20, 3— c. 28, 31.**, zeigt sich bei aller Kürze, mit welcher die Lehre des Apostels berührt wird, dafs die oben gegebene Darstellung vom Werke Christi jetzt durchaus von ihm festgehalten und verkündet wird. Die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, die er überall predigt (*κηρύσσειν*, Act. 20, 25. 28, 23. 31.), ist nicht mehr das zukünftige Reich Christi, wenigstens nicht diefs allein, sondern das auf Erden vom Apostel schon jetzt zu verbreitende. Der Vorwurf, dafs er alle Juden eine *ἀποστασία ἀπὸ Μωσέως* lehre (Act. 21, 21. 28.), weist deutlich auf seine oben entwickelte Ansicht vom Gesetze hin. Die Anführung der *βουλὴ τοῦ θεοῦ*, d. i. des Rathschlusses Gottes zur Erlösung der Welt (Act. 20, 27.), der Beweis der Leidensfähigkeit Christi (*εἰ παθητὸς ὁ Χριστός*, Act. 26, 23.), die Hinweisung auf das Blut Christi, womit er sich die Gemeinde erworben (*διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος*, Act. 20, 28.), die Verbindung der Bekehrung zu Gott mit dem Glauben (*τὴν εἰς τὸν θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν*, Act. 20, 21.), die Erwähnung der Gnade Gottes in der jetzt gewählten Bezeichnung des Evangeliums (*ὁ λόγος* und *τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*, Act. 20, 32. u. 24.): das Alles sind deutliche Merkmale seines bereits fixirten, oben entwickelten Systems vom Tode Christi.

γ) Die hierauf folgenden **Briefe an die Colosser, Epheser und Philipper** geben ein noch weit stärkeres Zeugnifs davon, und es zeigt sich in ihnen zugleich, in welchen Punkten jenes System noch eine weiter gehende Entwickelung gefunden. Bei der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* sehen wir zunächst, wie das künftige Reich Christi (Eph. 5, 5.) mit dem auf Erden bereits bestehenden (Col. 4, 11.) zu Einem, Beides umfassenden, Begriff verschmolzen ist; denn der Apostel sagt, dafs uns Gott aus der Gewalt der Finsternifs errettet und in's Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt habe (Col. 1, 13.). Die Präterita *ἐῤῥύσατο* und *μετέστησεν* zeigen, dafs die Christen sich bereits in diesem Reiche befinden, und der Ausdruck *βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* weist auf ein Reich hin, das über diese Erde hinausreicht und die unsichtbare Welt mitumfafst; denn die Herrschergewalt Christi wird gerade in diesen Briefen als Himmel und Erde umfassend dargestellt (s. oben und Col. 1, 16. 2, 10. Eph. 4, 10. 1, 20—23.). Er steht als das Haupt *τῆς ἐκκλησίας* da (Eph. 1, 22. 4, 15. 5, 23. Col. 2, 19.), und gerade diese erscheint nun in ihrer Gesammtheit nicht blofs als das *σῶμα*, sondern als das *πλήρωμα* Christi, d. i. als die Fülle seiner göttlichen Kräfte, als das, was angefüllt ist mit all seinen göttlichen Lebenskräften (Eph. 1, 23.). Ihr ideales Ziel ist vollkommene Heiligung; denn „Christus hat sich für sie hingegeben, auf dafs er sie heiligte, auf dafs er sich selbst die Gemeinde herrlich darstellete, ohne Flecken oder Runzel oder dergleichen, sondern dafs sie heilig und fehllos wäre" (Eph. 5, 25. 26. 27.). Die Anschauung der *ἐκκλησία* als eines Ganzen, in dem, wie an einem Leibe, Alles auf's Innigste in einander gefügt ist, und ein jeder Theil seine ihm zugemessene Wirksamkeit hat (Eph. 4, 16. Col. 2, 19.), erscheint daher hier in ihrer Vollendung. Sie wird zugleich dargestellt als ein Gebäude, als ein heiliger Tempel Gottes, in dem Christus der Eckstein ist, und in welchen die einzelnen Christen mit eingebauet werden zu einer Wohnung Gottes im Geiste (Eph. 2, 20—21.). Die einzelnen Glieder der *ἐκκλησία* aber, die *ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι*

καὶ ἠγαπημένοι (Col. 3, 12.), haben ihre κλῆσις, die auch ἡ ἄνω κλῆσις genannt, also hier bestimmt auf den Himmel bezogen wird, von Gott erhalten (Eph. 1, 18. 4, 1. 4. Phil. 3, 14.), da sie nach der πρόθεσις und der βουλή Gottes dazu vorherbestimmt waren (Eph. 1, 11.), und zwar vor Gründung der Welt; denn „Gott," heifst es, „hat uns vor Gründung der Welt in ihm (Christo) auserwählt (ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου), indem er uns zur Kindschaft bestimmte durch Jesum Christum für sich" (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν) (Eph. 1, 4. 5.). Die früher gelehrte Prädestination erhält daher hier noch die nähere Bestimmung, dafs sie noch vor Schöpfung der Welt geschehen, was wieder auf's Innigste zusammenhängt mit der jetzt ausgesprochenen Überzeugung des Apostels, dafs auch Christus vor Gründung der Welt nicht blofs existirt, sondern schon von Gott zu unserer Rettung bestimmt worden sei, worin eben das von Ewigkeit her verborgene und nun geoffenbarte Geheimnifs Gottes und Christi besteht, das hier viel genauer bezeichnet und bestimmter hervorgehoben wird (Eph. 1, 8—11. 3, 3. 4. 5. 9. 11. Col. 1, 26. 27. 2, 2.; s. oben).

Die Lehre von der Natur des Menschen, wie wir sie oben kennen gelernt, liegt auch hier in den apostolischen Äufserungen offen und bestimmt ausgesprochen vor. Die Menschen sind ihm von Natur Kinder des Zornes (τέκνα φύσει ὀργῆς, Eph. 2, 3.), d. i. der Zorn Gottes (ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ) kommt über sie, weil sie Söhne des Ungehorsams sind (υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, Eph. 2, 2. 5, 6. Col. 3, 6.); denn ohne Christum wandeln sie alle in den Lüsten des Fleisches, den Willen des Fleisches und der Gedanken thuend (Eph. 2, 3.), sie sind todt in Sünden (νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις, Eph. 2, 1. 5. Col. 2, 13.), und in ihren irdischen Gliedern (τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) ist der Sitz von allerlei Lastern (Col. 3, 5.). Diefs sagt der Apostel zwar zunächst von dem früheren Zustande theils der Juden -, theils der Heidenchristen, bezeichnet aber so auch den natürlichen Zustand der Men-

schen überhaupt. Denn er sagt von den Christen insgesammt, dafs sie ehedem entfremdet waren von Gott und feindlich gegen Gott durch die Gesinnung in bösen Werken (ἀπηλλοτριωμένοι καὶ ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, Col. 1, 21.), von den Heiden aber noch besonders, dafs sie wandeln in der Eitelkeit ihres Sinnes (ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν), verfinstert am Verstande (ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ), entfremdet dem Leben Gottes wegen der ihnen einwohnenden Unwissenheit, wegen der Verstockung ihres Herzens, welche, abgestumpft, sich der Üppigkeit Preis gegeben zur Treibung aller Unzucht mit Habsucht (Eph. 4, 17—19.). Darum sagt er den früheren Heiden, dafs sie ehedem Finsternifs gewesen (ἦτε γάρ ποτε σκότος, Eph. 5, 8.), und ermahnt sie, abzulegen in Betreff des vorigen Wandels den alten Menschen, den vermöge täuschender Lüste verderbten (ἀποθέσθαι — τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, Eph. 4, 22.). Zu bemerken ist jedoch hier, dafs er den früheren Wandel der Heiden zugleich von dem Einflusse des Teufels herleitet, den er den Fürsten der Macht der Luft (τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος) und zugleich den Geist nennt, der jetzt wirksam sei in den Söhnen des Ungehorsams (τὸ πνεῦμα τὸ νῦν ἐνεργοῦν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, Eph. 2, 2.). Wohl hat der Apostel schon früher dem Teufel, den er auch τὸν θεὸν τοῦ αἰῶνος τούτου nennt (2 Cor. 4, 4.), eine ähnliche, vom Christenthum zurückhaltende Wirksamkeit zugeschrieben; allein, dafs ihm und seinen Geistern als Wohnort die Luft, d. i. der atmosphärische Luftkreis, angewiesen wird, kommt nur hier und vielleicht noch c. 6, 12. vor und gehört ohne Zweifel den Zeitvorstellungen an. Dafs übrigens der Gewalt des Teufels und der bösen Geister nur im Christenthum wirksam zu widerstehen sei, lehrt der Apostel in Folge seiner Grundanschauung von der menschlichen Natur hier ebenfalls (Eph. 6, 11—12. 16.).

Vom jüdischen Gesetz nun hat der Apostel durchaus die gleiche Ansicht, wie früher. Er nennt es die wider uns zeugende Handschrift (τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον), die uns zuwider war (ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν), und setzt hinzu: τοῖς δόγμασιν, d. i. durch die Satzungen; denn gerade diese, wenn sie übertreten wurden, zeugten wider die Menschen und stellten sie als dem Fluche verfallen dar (Col. 2, 14.). Aufser dem früher schon für das Gesetz gebrauchten Ausdrucke: τὰ στοιχεῖα (Gal. 4, 9.), mit dem Zusatze τοῦ κόσμου, die Anfangsgründe der Welt (Col. 2, 8. 20.), nennt er es jetzt auch die Scheidewand der Umzäunung (τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, Eph. 2, 14.), weil gerade das Gesetz zwischen Juden und Heiden eine Scheidewand aufgerichtet hatte. Diese ist nun durch Christus hinweggenommen (λύσας), da Gott durch Christi Tod das Gesetz der Gebote in Satzungen aufhob (καταργήσας, Eph. 2, 14. 15.). Gerade dafs durch den Tod Christi das Gesetz aufgehoben sei, drückt der Apostel hier auf bildliche Weise überaus anschaulich aus; denn er sagt, dafs Gott jene Handschrift ausgelöscht (ἐξαλείψας) und sie so aus dem Wege geräumt habe (ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου), indem er sie an's Kreuz genagelt (προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ, Col. 2, 14.). Durch diese Aufhebung des Gesetzes aber, das ist die praktische Anwendung, die hier der Apostel davon macht, ist die Feindschaft zwischen Juden und Heiden am Kreuze Christi getödtet, und Friede zwischen ihnen gestiftet, indem Beide nun in Christo Versöhnung finden und zu Einem Körper vereinigt sind (Eph. 2, 15—18.). Mit Christo sind die früheren Juden dem Gesetz abgestorben (Col. 2, 20.), die Heiden aber durch ihn nun nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes (Eph. 2, 19.). Wie aber diese ganze Anschauung von der Aufhebung des Gesetzes und ihre praktische Anwendung sich aus der früheren Lehre des Apostels vom Gesetz ganz natürlich entwickeln mufste, ja ohne diese gar nicht ein Mal verstanden werden könnte, erhellt von selbst und bedarf keiner Nachweisung.

Vom Tode Christi finden wir nun zunächst dieselben Wörter und Begriffe wieder, wie wir sie im Galater- und Römerbriefe kennen gelernt. Der Apostel sieht in ihm ein *λύτρον* und giebt daher als Wirkung des Todes oder Blutes Christi (*διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*) die *ἀπολύτρωσις* an, die er selbst durch die hinzugefügte Apposition: *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, erklärt (Col. 1, 14. Eph. 1, 7.). Dafs er auch hier beim Tode Christi nur die Präposition *ὑπέρ* gebraucht (Eph. 5, 2. 25.), zeigt, dafs auch jetzt noch dieselbe Vorstellung davon, wie früher, in seiner Seele war, und die streng-orthodoxe Genugthuungslehre ihm fern lag (s. oben). Denn wenn dafür jetzt die Worte des Apostels angeführt werden: „Sowie auch Christus uns geliebet und sich hingegeben für uns zum Opfer, Gott zum lieblichen Geruch" (*καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*, Eph. 5, 2.), so übersieht man dabei ganz: 1) in welchem Zusammenhange die Worte stehen, und 2) welche Bedeutung die Worte im Sinne und Sprachgebrauch des Paulus haben. Nach dem Zusammenhange nämlich führt Paulus diese Worte gar nicht defshalb an, um über die erlösende Kraft des Todes Christi etwas zu lehren, sondern um durch das Beispiel Christi, der sich aus Liebe für uns hingegeben in den Tod, seine Leser zur Liebe gegen einander zu ermahnen (vgl. c. 4, 32. und 5, 1.). Sodann aber gebraucht der Apostel gerade dieselben Ausdrücke, *ὀσμὴ εὐωδίας*, *θυσία δεκτή*, *εὐάρεστος τῷ θεῷ* (Phil. 4, 18.), für die dem Apostel nach Rom geschickte Geldunterstützung der Philipper, denkt also dabei nicht im Mindesten an ein wirkliches, Gott zu seiner Genugthuung dargebrachtes Opfer, sondern drückt gerade, wie oben, nur Gottes besonderes Wohlgefallen daran mit den vom Opfer hergenommenen Worten aus. Wenn nun aber in den oben angeführten Stellen die *ἀπολύτρωσις* durch *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* erklärt ist, so ist der dazwischen liegende Begriff der *καταλλαγή* jetzt keineswegs vom Apostel aufgegeben. Erst nach dieser und der daraus hervorgehenden *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* erfolgt die *ἄφεσις*. Denn dafs der Apostel auch jetzt noch so denkt, zeigt der wie-

derholte Gebrauch des Verbums ἀποκαταλλάσσειν (Col. 1, 20. 21. Eph. 2, 16.), das noch stärker, als καταλλάσσειν, die Umwandlung des innern Menschen bezeichnet und auch jetzt, wie früher, nicht von Gott, sondern von den Menschen gesagt wird, die Gott mit sich (εἰς ἑαυτόν, Col. 1, 20.) und Christus mit Gott (τῷ θεῷ, Eph. 2, 16.) versöhnt hat. Und daſs dieſs durch den Glauben an Christi Tod geschieht, und so die Gerechtigkeit vor Gott erlangt wird, lehrt auch jetzt der Apostel, indem er sagt, daſs er erfunden sein wolle nicht als seine eigene Gerechtigkeit habend, die aus dem Gesetze, (μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου), sondern die durch den Glauben an Christum (ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ), die Gerechtigkeit von Gott (τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην) um des Glaubens willen (ἐπὶ τῇ πίστει) (Phil. 3, 9., vgl. v. 6.). Dieſs ἐπί mit dem Dativ weist hier, wie 1 Cor. 8, 11. Act. 3, 16., auf den Grund und die Ursache hin, so daſs die πίστις danach auch hier als Grund der von Gott aus Gnaden zugerechneten Gerechtigkeit bezeichnet ist. Diese aber nennt der Apostel einen Panzer; denn er ermahnt, anzuthun den Panzer der Gerechtigkeit (ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, Eph. 6, 14.), weil gerade sie, wie ein schützender Panzer, die Seele vor aller verderblichen Gewalt der Sünde bewahrt, indem sie nicht nur vor den Folgen der Sünde schützt, sondern auch in dankbarer Liebe die Versuchungen zur Sünde abweist. Als Gnadenact Gottes aber wird auch hier die Rechtfertigung ganz entschieden angesehen. Denn der Apostel bezeichnet sie als die χάρις τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ (Col. 1, 6., vgl. Eph. 1, 6.) oder bloſs als die χάρις (Phil. 1, 7.), nennt das Erlassen der Sünden ein χαρίζεσθαι τὰ παραπτώματα (Col. 2, 13. Eph. 4, 32.), ein χαριτοῦν, d. i. Begnadigen (Eph. 1, 6.), ein σώζεσθαι χάριτι διὰ τῆς πίστεως (Eph. 2, 5. 8.), ja noch deutlicher ein δῶρον θεοῦ (Eph. 2, 8.). Zu bemerken ist jedoch hierbei, daſs jenes χαρίζεσθαι vom Apostel nicht mehr Gott allein, sondern auch Christo zugeschrieben wird; denn er ermahnt seine Leser, sich gegenseitig zu verzeihen, und setzt hinzu: „Wie auch Christus euch ver-

ziehen hat (καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν), also auch ihr" (Col. 3, 13.). Liest man für ὁ Χριστός auch ὁ κύριος, so ist doch damit ebenfalls Christus gemeint, und wir sehen, wie die in diesen Briefen vollkommener ausgebildete dogmatische Vorstellung von der Person Christi auch hier ihren Einfluſs äuſsert; denn Christus, als Sohn Gottes und Richter in der Ewigkeit, ist auch der, welcher an Gottes Statt uns schon hier die Vergebung unserer Sünden schenkt; darum heiſst es auch in der Parallelstelle des Epheserbriefes: „Wie auch Gott in Christo euch verziehen hat" (καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν, Eph. 4, 32.).

Als objective Folgen dieser Sündenvergebung aber werden auch hier genannt: 1) das σώζεσθαι (Eph. 2, 5. 8.), nämlich von der ὀργή (vgl. v. 3. c. 5, 6. Col. 3, 6.), wofür der Apostel, indem er den Begriff erweitert, auch den umfassenderen Ausdruck gebraucht: ῥύεσθαι ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους (Col. 1, 13.). Christus selbst wird daher der σωτὴρ τοῦ σώματος, d. i. der Retter oder Heiland des Leibes, nämlich der Gemeinde (τῆς ἐκκλησίας), genannt (Eph. 5, 23., vgl. Phil. 3, 20.). 2) Die ζωή, womit offenbar die ζωὴ αἰώνιος gemeint ist, wofür der Apostel auch πᾶσα εὐλογία πνευματικὴ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις sagt (Eph. 1, 3.); denn daſs ἐν τοῖς ἐπουρανίοις nicht, wie Luther übersetzt, in himmlischen Gütern, sondern in dem Himmel heiſst, zeigt ein Mal der Artikel, sodann aber der constante Gebrauch im Epheserbriefe, wonach τὰ ἐπουράνια den Himmel selbst bedeutet (vgl. Eph. 1, 20. 2, 6. 3, 10. 6, 12.). Sofern aber durch Christus dieſs ewige, selige Leben schon hier in uns beginnt, dort aber zu seiner Vollendung kommen wird, nennt der Apostel Christum unser Leben (ἡ ζωὴ ἡμῶν, Col. 3, 4.) und sagt, daſs ihm Christus das Leben (τὸ ζῆν, Phil. 1, 21.) sei. Als die subjectiven Folgen der Erlösung aber erwähnt auch hier der Apostel 1) die εἰρήνη τοῦ θεοῦ (Phil. 4, 7.), die er auch εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ nennt (Col. 3, 15.), da sie von Christo ausgeht und durch ihn in die Herzen kommt, sowie er auch das Evangelium selbst deſshalb τὸ εὐαγγέ-

*λιον τῆς εἰρήνης* nennt (Eph. 6, 15.) und ausdrücklich sagt, dafs Gott Frieden gestiftet habe durch das Blut des Kreuzes Christi (*εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*, Col. 1, 20.). 2) Die *υἱοθεσία*, zu der uns Gott bestimmt durch Jesum Christum (Eph. 1, 5.), in welchem wir die Freudigkeit (*τὴν παῤῥησίαν*) und den Zutritt (*τὴν προσαγωγήν*) haben zum Vater in Zuversicht (*ἐν πεποιθήσει*) durch den Glauben an ihn (Christum) (Eph. 3, 12., vgl. c. 2, 18.). 3) Die Liebe zu Gott und dem Erlöser; denn er weist hin auf die grofse Liebe, mit der uns Gott geliebt (Eph. 2, 4.), sowie auf die alle Erkenntnifs übersteigende Liebe Christi (Eph. 3, 19., vgl. c. 5, 25.), und sagt, dafs wir Gottes Gemächt sind, (neu)geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, dafs wir darin wandeln sollen (Eph. 2, 10.); wefshalb er auch hier als letzten Zweck der Erlösung die Heiligung hinstellt, zu der die dankbare Liebe zu Gott und dem Erlöser treibt (Col. 1, 22. Eph. 5, 26.).

Liegt nun aber hierin volle Übereinstimmung mit der früher entwickelten Lehre des Apostels vom Tode Christi, so sind es doch zwei Punkte, in denen der Apostel hier offenbar weiter geht, als früher. Es ist 1) die Ausdehnung der Wirkung des Erlösungstodes Christi auf die unsichtbare Geisterwelt, und 2) der Triumph, den Christus durch seinen Tod über die bösen Mächte und Gewalten errungen hat. Was das Erstere betrifft, so ist davon schon oben die Rede gewesen, da diese Idee mit der ausgebildeten Vorstellung von der höheren Natur Christi in genauester Verbindung steht. Der Tod Christi wirkt danach versöhnend und Frieden stiftend auch auf das, was im Himmel ist, d. i. auf die Geister des Himmels (Col. 1, 20.). Ihnen ist nämlich durch den Tod Christi nicht blofs das von Ewigkeit her in Gott verborgene Geheimnifs der Erlösung und die mannichfaltige Weisheit Gottes durch die Stiftung der *ἐκκλησία* kund geworden (Eph. 3, 9—10.), sondern sie selbst sollen unter Christo, als dem Haupte, wieder mit allen auf Erden Erlösten zusammengefafst oder vereinigt werden (Eph. 1, 10.); denn auch sie haben Antheil an der durch Christi Blut gesche-

henen Erlösung oder Versöhnung (Col. 1, 20.). Diese Vorstellung wurzelt ohne Zweifel in der im A. T. ausgesprochenen und daher vom Apostel getheilten Überzeugung, dafs auch die guten Engel nicht durchaus rein und fleckenlos vor Gott sind (Hiob 4, 18. 15, 15.), und dafs daher auch für sie ein *ἀποκαταλλάξαι* nöthig sei, um zu der vollkommenen *εἰρήνη* mit Gott zu gelangen. Diefs nun, so lehrt der Apostel, finden sie, wie die Menschen, im Tode Christi, indem auch sie durch die hierin geoffenbarte Liebe Gottes und seines Sohnes völliger noch in Liebe zu Gott hingewendet werden und so vollkommene Entsündigung und Seligkeit von Gottes Gnade finden. An eine Genugthuung, die auch für die Engel durch Christi Tod Gott geleistet worden, kann auch hier nicht gedacht werden; denn jenes *ἀποκαταλλάξαι* geht nach v. 19. von Gott aus und bezieht sich auf die Engel, so dafs diese, nicht Gott selbst, versöhnt worden. Überdiefs aber würde gar nicht einzusehen sein, wie auf Erden ertragene, körperliche Schmerzen für Fehler der Engel im Himmel Gott eine Genugthuung geben könnten. Es ist, wie bei der Versöhnung der Menschen, die unendliche Liebe des Vaters, die im Tode des Sohnes auch den Engeln erst vollkommen zur Anschauung gekommen ist und sie zu der völligen *καταλλαγή* mit Gott führt. Anders dagegen ist es mit den bösen Engeln, die der Apostel Mächte und Gewalten (*ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας*) nennt, die Gott durch den Tod Christi entwaffnet (*ἀπεκδυσάμενος*) und öffentlich zur Schau geführt (*ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ*), und über die er triumphirt habe in ihm (*θριαμβεύσας ἐν αὐτῷ*) (Col. 2, 15.). Diese Vorstellung beruhet offenbar auf der Ansicht, dafs die bösen Geister auf die Menschen zu ihrem Verderben einwirken, sie zur Sünde und zu Lastern verführen und so ihre einstige Verdammnifs bewirken (vgl. Eph. 2, 2.; s. oben.). Durch Christi Tod nun sind die Folgen der Sünde, vor Allem die Verdammnifs der Sünder, so sie Glauben haben, aufgehoben, und eine neue heilige Kraft zum Widerstande gegen alle Versuchungen zum Bösen ist mit dem Glauben und der Liebe in ihr Herz gekommen. Dadurch aber haben jene bösen Mächte oder Geister ihren Einflufs auf die Menschen verloren, sind ent-

waffnet, sind mit ihren Unternehmungen, die zum Verderben derselben ausschlagen sollten, zu Schanden geworden und haben so den seligen Geistern den Anblick öffentlicher Schmach und Schande dargeboten, sind öffentlich zur Schau geführt, uud über ihr Widerstreben und Ankämpfen gegen Gottes liebevolle Absicht, die Sünder zu retten, hat Gott durch den Tod seines Sohnes vollständig gesiegt, hat über sie triumphirt in ihm. Was Johannes mit den Worten sagt: „Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, dafs er die Werke des Teufels zerstöre" (*ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*, 1 Joh. 3, 8.), das drückt hier Paulus ebenfalls aus, bezieht aber diese Wirkung nicht, wie jener, auf Christi ganze Erscheinung, sondern, wie der Zusammenhang zeigt, allein auf seinen Tod am Kreuz.

Haben wir nun hiernach in einzelnen Punkten noch eine Erweiterung und Vervollständigung des Paulinischen Lehrbegriffs vom Tode Christi gefunden, so ist diefs doch in den Briefen aus der letzten Lebensperiode des Apostels, den **drei Pastoralbriefen**, weniger der Fall. Die Lehre des Apostels ist bereits als ein abgeschlossenes System zu betrachten, dessen einzelne Punkte durch die gelegentlichen Äufserungen desselben nur noch deutlicher werden und neue Bestätigung erhalten, ohne dafs jedoch neue Momente hinzutreten. Nur die Lehre von dem künftigen, seligen Leben, und zwar unmittelbar nach dem Tode, tritt in diesen Briefen viel klarer und bestimmter hervor, da der Apostel selbst sich seinem Tode nahe fühlt (s. oben und Unsterblichkeitslehre, S. 148—154.)*).

*) Die neuerlich wieder von Zeller (in seinen theolog. Jahrbüchern. 1847. 3. Heft. S. 391 ff.) aufgestellte Behauptung, als sei die unmittelbar nach dem Tode erfolgende Seligkeit im N. T. nur als eine Prärogative der Märtyrer gelehrt, und als habe auch Paulus sie für sich nur darum erwartet, weil er seinen Märtyrertod vorhergesehen habe, entbehrt durchaus jedes zureichenden Grundes. Denn was die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte glaubten, ist darum noch nicht Lehre des N. T. und noch weniger Christi selbst. Wenn daher in der oben citirten Abhandlung Stellen des N. T. angeführt werden, die sich

Die *βασιλεία τοῦ κυρίου* wird daher ausdrücklich hier nur als die himmlische (*ἐπουράνιος*) bezeichnet (2 Tim. 4, 18.), in die der Herr den Apostel retten werde, und die bei der herrlichen Offenbarung oder Sichtbarwerdung des Herrn selbst auch Allen zur Erscheinung kommen werde (2 Tim. 4, 1.). Die auf Erden bestehende *ἐκκλησία* aber ist ihm der *οἶκος θεοῦ* (1 Tim. 3, 15.) und der *στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ*, d. i. der feste Grund Gottes (2 Tim. 2, 19.); denn er sieht in ihr, als Bewahrerin der ewigen Wahrheit, eine Säule und Grundfeste derselben (*στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*, 1 Tim. 3, 15.), die gleichsam folgende, den Charakter des Gebäudes angebende, Inschrift (*σφραγῖδα*) trage:

allenfalls in jenem Sinne deuten lassen, so sind wohlweislich viele andere, die jene Deutung nicht im Mindesten zulassen, völlig ignorirt; wefshalb auch Wilibald Grimm in Jena in seiner Recension über Meyer's Commentar zum Philipperbriefe (Literaturblatt zur Darmst. Kirchenzeitung. 1850. No. 15. S. 125.) unter Anderem auch auf Stellen wie Apoc. 6, 9. Hebr. 12, 23., vgl. 6, 19 ff. 11, 40. Luc. 16, 9., hinweist, um zu zeigen, dafs die Seligen keineswegs nach der Lehre des N. T. lauter Märtyrer sind. Die ganze Ansicht scheint überhaupt nur daraus entstanden, dafs im N. T. eine Todtenauferstehung und dann erfolgende Seligkeit der Auferstandenen und ebenso bestimmt ein unmittelbares seliges Fortleben nach dem Tode gelehrt wird. Da man nun Beides nicht zu vereinigen wufste, so nahm man für die Todten bis zur Auferstehung einen Mittelzustand an, der noch nicht vollkommene Seligkeit sei, da diese erst bei der Auferstehung erfolge; als einzige Ausnahme davon wurde dann das Loos der Märtyrer angesehen, die unmittelbar nach ihrem blutigen Tode zur vollen Seligkeit übergingen. Gerade diesen Mittelzustand nun lehrt entschieden das N. T. nicht, und alle Versuche, ihn hineinzuerklären, müssen an der allein richtigen historisch-grammatischen Exegese scheitern. Wie aber jener doppelte Lehrtypus im N. T. wirklich entstanden, habe ich in meiner Unsterblichkeitslehre nachzuweisen versucht. Die Apostel konnten von ihrer früheren jüdischen Erwartung einer leiblichen Auferstehung hier auf Erden zur messianischen Zeit nicht sogleich zur reinen Lehre des Erlösers von dem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode bei Gott und ihm selbst übergehen. Der Geist Gottes leitete sie auch hierin erst allmählich zur Erkenntnifs der vollen Wahrheit.

„Es kennt der Herr die ihm Angehörigen," und: „Es stehe ab von Ungerechtigkeit Jeder, der den Namen Christi (oder des Herrn) nennt" (2 Tim. 2, 19.). Die einzelnen Glieder der Gemeinde sind die ἐκλεκτοί (2 Tim. 2, 10.), ἐκλεκτοὶ θεοῦ (Tit. 1, 1.); sie sind zum ewigen Leben berufen (1 Tim. 6, 12.); denn Gott hat sie mit heiligem Ruf berufen (*καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ*), und zwar vermöge seines Vorsatzes (*κατ' ἰδίαν πρόθεσιν*) und der ihnen in Christo Jesu vor ewigen Zeiten (*πρὸ χρόνων αἰωνίων*) verliehenen Gnade, die aber erst jetzt geoffenbart ist durch die Erscheinung des Heilandes Jesu Christi (2 Tim. 1, 9—10.). Wir finden hier also vollkommene Übereinstimmung mit der in den vorangehenden Briefen ausgesprochenen Lehre des Apostels. Dasselbe ist der Fall mit der Lehre von der menschlichen Natur und dem Mosaischen Gesetz. Denn so wenig auch der Apostel hier noch Veranlassung hat, davon zu reden, so zeigen doch seine gelegentlichen Äufserungen auch hierüber, dafs er noch durchaus dieselbe Überzeugung festhält. So bezeichnet er seinen eigenen, wie den Zustand aller Christen vor der Bekehrung also: „Denn auch wir waren einst unverständig, ungehorsam, irrend, mancherlei Begierden und Wollüsten dienend, in Bosheit und Neid dahinlebend, hassenswerth, einander befeindend" (Tit. 3, 3.), und nennt auch jetzt noch alle Menschen ἁμαρτωλούς (1 Tim. 1, 15.). Über das Gesetz aber äufsert er: „Wir wissen aber, dafs das Gesetz gut (*καλός*) ist, falls Jemand dasselbe gesetzmäfsig (*νομίμως*) gebraucht (d. i. wie es das Evangelium will, als Erweckungsmittel zur Bufse), diefs wissend, dafs für den Gerechten das Gesetz nicht vorhanden ist, sondern für Gesetzlose und Widerspenstige" (1 Tim. 1, 8—9.); denn für den ersteren ist es als Zwangsmittel aufgehoben, da ihn die freie Liebe zum Guten treibt; für die letzteren aber ist es theils ein Zuchtmeister, theils ein Führer zur Erkenntnifs der Sünde und zur Bufse. Dafs aber durch das Gesetz Gerechtigkeit vor Gott und Seligkeit nicht zu erlangen sei, drückt der Apostel

deutlich durch die Worte aus, dafs Gott uns nicht vermöge unserer Werke (2 Tim. 1, 9.), nicht um der Werke der Gerechtigkeit willen, die wir gethan (Tit. 3, 5.), sondern vermöge seines Erbarmens, vermöge seines Vorsatzes und der uns in Christo vor ewigen Zeiten verliehenen Gnade gerettet habe.

Diefs aber führt uns auf die Bedeutung des Todes Christi, wie er sie auch jetzt noch festhält. Gekommen nämlich, sagt er, ist Christus in die Welt, die Sünder zu retten (1 Tim. 1, 15.); denn Gott will, dafs alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnifs der Wahrheit kommen (1 Tim. 2, 4., vgl. Tit. 2, 11.). Diese Rettung aber geschieht durch den Tod Christi, der sich hingegeben als Lösegeld für Alle (*ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, 1 Tim. 2, 6.), der sich für uns hingegeben (*ὑπὲρ ἡμῶν*), auf dafs er uns erlösete von aller Sünde (*ἀπὸ πάσης ἀνομίας*, Tit. 2, 14.). Wir sehen auch hier wieder die Präposition *ὑπέρ* gebraucht, und sie hat auch hier keine andere Bedeutung, als: zum Besten. Allein die dabei stehenden Worte geben auch hier deutlich zu erkennen, wie der Apostel sich diefs zum Besten denkt. Christi Leben ist ein Lösegeld, das gleichsam dem Verderben durch die Sünde gezahlt ist; anstatt dafs wir als Sünder diesem Verderben anheimfallen müfsten, hat Christus sein Leben dem Verderben oder der Vernichtung hingegeben (diefs liegt offenbar in dem *ἀντί* in *ἀντίλυτρον*), um uns so von der verderblichen Macht der Sünde durch Glauben und Liebe zu ihm loszukaufen; denn nehmen wir es genau mit dem Medium *λυτροῦσθαι* (Tit. 2, 14.), so hat Christus durch seinen Tod uns für sich losgekauft, und zwar, wie der Apostel hinzusetzt, von aller *ἀνομία*, d. i. von ihr selbst und allen ihren verderblichen Folgen. Die Macht also, der das *ἀντίλυτρον* gezahlt ist, und von der wir losgekauft sind, ist hiernach augenscheinlich wieder nicht Gott, sondern das Unrecht oder die Sünde mit dem in ihrem Schoofse liegenden Tode oder Verderben. Wir sehen hier also deutlich, wie das Loskaufen und die Stellvertretung vom Apostel gemeint sind; denn *λυτροῦσθαι* ist nicht ein blofses Befreien, so

dafs der Sinn jener Stelle wäre, die dankbare Liebe zu Christo befreie uns von jeder ἀνομία; diefs liegt erst in den gleich folgenden Worten: „und auf dafs er sich reinigte ein Eigenthums-Volk, eifrig zu allen guten Werken." Mit jenem λυτροῦσθαι ist ein wirkliches Loskaufen durch ein λύτρον gemeint, und diefs ist der Tod Christi (ἔδωκεν ἑαυτόν); aber nur für die an diese Liebesthat Glaubenden ist der Tod Christi wirklich ein λύτρον; denn nur sie werden vom Verderben gerettet, d. i. kommen zum ewigen Leben (1 Tim. 1, 16. 2 Tim. 3, 15.), weil sie durch den Glauben in die Gemüthsverfassung kommen, in der sie gerechtfertigt werden durch die Gnade Christi (δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι) und Erben werden nach Hoffnung des ewigen Lebens (Tit. 3, 7.). Gebraucht daher auch der Apostel in diesen Briefen das Wort δικαιοσύνη überall nur von wirklicher Tugend und Frömmigkeit (1 Tim. 6, 11. Tit. 3, 5. 2 Tim. 2, 22. 3, 16. 4, 8.), so zeigt doch der eben angeführte einmalige Gebrauch des δικαιοῦσθαι deutlich, dafs seine Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben durchaus noch dieselbe war. Auch zeigt der von der Person Christi gebrauchte Ausdruck: Mittler zwischen Gott und Menschen (μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, 1 Tim. 2, 5.), dafs der Begriff der καταλλαγή, wonach die Menschen durch Christi Tod zu Gott zurückgeführt, mit ihm versöhnt werden, noch völlig derselbe war. Die Rechtfertigung aber wird als Werk der Gnade Christi dargestellt (Tit. 3, 7.), während die ganze Veranstaltung zu unserer Rettung der heilbringenden Gnade Gottes (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος, Tit. 2, 11., vgl. 2 Tim. 1, 9.), der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Heilandes (ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, Tit. 3, 4.), dem Erbarmen Gottes (κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον, v. 5.) zugeschrieben wird. Das dabei gebrauchte Zeitwort: ἐπεφάνη, es erschien, nämlich die Gnade Gottes (Tit. 2, 11. 3, 4.), zeigt zugleich wieder deutlich, dafs diese Gnade schon vorher in Gott vorhanden war und nur durch die Sendung und den Tod Christi erst zur Erscheinung gekommen ist,

dafs sie also nicht erst in Folge einer Gott durch Christi Tod geleisteten Genugthuung entstanden sein kann. Sie ist uns schon vor ewigen Zeiten in Christo Jesu verliehen (*δοθεῖσα*), geoffenbart aber erst jetzt (*φανερωθεῖσα δὲ νῦν*) durch die Erscheinung Jesu Christi (2 Tim. 1, 9. 10.); denn zu seiner Zeit (*καιροῖς ἰδίοις*) hat Gott die Rettung durch Christi Tod eintreten und verkündigen lassen (1 Tim. 2, 6. Tit. 1, 3.).

Die Wirkung des Todes Christi ist daher auch hier das *σώζειν* (1 Tim. 1, 15.) oder *σωθῆναι* (1 Tim. 2, 4.) oder die *σωτηρία* (2 Tim. 2, 10. 3, 15.), und da Gott es ist, der uns die Rettung bereitet hat, so wird das *σώζειν* auch Gott selbst zugeschrieben (2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5.), und er unser *σωτήρ* genannt (1 Tim. 1, 1. 2, 3. Tit. 1, 3. 2, 10. 3, 4.), gleichwie Christus (Tit. 1, 4. 2, 13. 3, 6. 2 Tim. 1, 10.). Als Folge des *σώζειν* aber wird auch hier die *ζωὴ αἰώνιος* genannt (1 Tim. 1, 16. Tit. 3, 7.), die durch die *δόξα αἰώνιος* (2 Tim. 2, 10.) noch näher bestimmt ist. Wird nun aber auch weder die *εἰρήνη τοῦ θεοῦ*, noch die *υἱοθεσία* besonders erwähnt, so ist doch die Ausgiefsung des heiligen Geistes und die Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*, Tit. 3, 5. 6.), also das Wesentliche der Kindschaft bei Gott, genannt, sowie auf die Liebe, als treibendes Element zu allem sittlichen Wandel und als nothwendige Folge und Zweck der durch Christi Tod geschehenen Erlösung, mit deutlichen Worten (Tit. 2, 14.) hingewiesen ist.

Haben wir so nun die Lehre des Apostels von der Person und dem Werke des Erlösers durch seine sämmtlichen Schriften hindurch verfolgt und daraus die Überzeugung gewonnen, dafs der Geist Gottes ihn sichtbar in der Entwickelung seines Lehrbegriffs geleitet, und dafs namentlich sein Aufenthalt in Ephesus von dem bedeutendsten Einflufs gewesen, da von da ab der wesentlichste Fortschritt in allen einzelnen Punkten seiner christlichen Überzeugung sichtbar wird: so haben wir jetzt noch einen genaueren Blick auf den Glauben zu werfen, den der Apostel als wesentliches Element bei dem in Christo zu findenden Heile hervorhebt.

## §. 28.

## Fortsetzung 2.

3) Um genau zu erkennen, was der Apostel selbst unter dem so oft von ihm erwähnten Glauben versteht, haben wir zunächst auf sämmtliche Bedeutungen zu achten, die bei ihm die Wörter πίστις und πιστεύω haben; sodann aber werden wir ganz besonders den Gebrauch beachten müssen, den der Apostel bei Fortbildung seines dogmatischen Lehrsystems von jenen Wörtern macht, um auch hier zu erkennen, wie bei ihm der Fortschritt seiner dogmatischen Überzeugung auf den Begriff der πίστις von Einfluſs gewesen, denselben modificirt und endlich fixirt hat. Das so gewonnene Resultat aber wird dann nicht wenig dazu beitragen, unsere oben gegebene Darstellung von der Entwickelung des apostolischen Lehrsystems zu bestätigen.

Gehen wir auch hier von der Bedeutung des Wortes πιστός aus, wie es beim Paulus sich findet, so zeigt sich hier ebenfalls die schon früher erörterte doppelte Bedeutung. Da es von πείθω herkommt, so bezeichnet es 1) den, der sich überzeugen läſst, der Vertrauen und gute Zuversicht hat; daher Abraham πιστός heiſst (Gal. 3, 9.), weil er auf Gottes Verheiſsungen vertrauete, die Christen aber πιστοί genannt werden, weil sie sich von der Wahrheit haben überzeugen lassen und auf sie nun ihr Vertrauen setzen (Eph. 1, 1. Col. 1, 2. 1 Tim. 4, 10. 5, 16. 2 Tim. 1, 6. 1 Tim. 4, 3. 12.). Das von πιστός in diesem Sinne abgeleitete πιστόω heiſst daher: Jemandem feste Überzeugung beibringen, ihn vollkommen überzeugen; weſshalb Paulus dem Timotheus schreibt: ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης (2 Tim. 3, 14.). Sodann aber bezeichnet πιστός 2) den, der Vertrauen verdient, der treu, zuverlässig, glaubhaft ist; daher vor Allem Gott selbst so genannt wird, sofern man sich auf ihn und seine Verheiſsungen vollkommen verlassen kann (1 Cor. 1, 9. 10, 13. 2 Cor. 1, 18. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3.); ebenso wird Christus so genannt (2 Thess. 3, 3. 2 Tim. 2, 13.), und der Apostel bezeichnet mit demselben Worte Menschen, deren Treue und Zuverlässigkeit er be-

sonders hervorheben will; so den Timotheus (1 Cor. 4, 17.), den Tychicus (Eph. 6, 21.), den Epaphras (Col. 1, 7.), den Onesimus (Col. 4, 9.), ebenso christliche Diakonissinnen (1 Tim. 3, 11.) und endlich sich selbst (1 Tim. 1, 12. 1 Cor. 7, 25., vgl. c. 4, 2.). Auch Worte und Sachen, deren Zuverlässigkeit und daher Glaubwürdigkeit der Apostel ausdrücken will, bezeichnet er mit dem πιστός; so vor Allem den Inhalt des Evangeliums (πιστὸς ὁ λόγος, 1 Tim. 1, 15.) und dann einzelne seiner eigenen Aussprüche (1 Tim. 3, 1. 4, 9. 2 Tim. 2, 11. Tit. 3, 8. 1, 9.), sowie er auch die einst dem David gegebenen heiligen Verheifsungen die zuverlässigen, τὰ πιστά, nennt (Act. 13, 34.). Dafs wir hier die Bedeutungen des πιστός, auf die zunächst Alles ankommt, richtig erkannt haben, erhellt auch aus dem Sinne, den das Gegentheil ἄπιστος mit seinen Ableitungen ἀπιστέω und ἀπιστία beim Paulus hat. Denn ἄπιστος bezeichnet den, der sich nicht überzeugen läfst, dem kein Vertrauen zu einer Person oder Sache beiwohnt, kurz den Ungläubigen; daher Paulus die Nichtchristen gewöhnlich ἄπιστοι nennt (1 Cor. 6, 6. 7, 12. 13—15. 10, 27. 14, 22—28. 2 Cor. 4, 4. 6, 14. 15. 1 Tim. 5, 8. Tit. 1, 15.). Aber auch das Unglaubwürdige, das Unglaubliche, nennt Paulus ein Mal ἄπιστον (Act. 26, 8.). Das Zeitwort ἀπιστέω heifst daher: ich schenke kein Vertrauen, keinen Glauben; so gebraucht es Paulus ein Mal in Bezug auf die göttlichen Aussprüche oder Weissagungen (τὰ λόγια τοῦ ϑεοῦ), denen Einige kein Vertrauen, keinen Glauben schenkten (Röm. 3, 3.); sodann aber heifst es auch: ich bin untreu, treulos; so kommt es in Bezug auf die dem Erlöser zu leistende Treue vor (2 Tim. 2, 13.). Das Substantiv ἀπιστία drückt daher völligen Mangel an Vertrauen und Glauben aus; so wird es von der Gesinnung derer gebraucht, die den göttlichen Aussprüchen nicht glauben und vertrauen (Röm. 3, 3.), sowie derer, die Christum nicht für den verheifsenen Retter ansehen, zu ihm, als solchem, keinen Glauben und kein Vertrauen haben (Röm. 11, 20. 23. 1 Tim. 1, 13.). Das Zweifeln ist der ἀπιστία eigenthümlich; daher Paulus auch die Worte διακρίνεσϑαι τῇ ἀπιστίᾳ verbindet (Röm. 4, 20.).

Der bestimmte Gegensatz nun, in dem auch beim Paulus die ἀπιστία zu der πίστις steht (Röm. 11, 20.), führt uns auf die Grundbedeutung dieser letztern. Sie ist das zweifelsfreie Vertrauen, die vollkommen feste Überzeugung des Herzens, und zwar von Dingen, die nicht mit Augen gesehen, d. i. überhaupt nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden; denn nicht blofs der Verfasser des Hebräerbriefes bezieht die πίστις ausdrücklich auf πράγματα οὐ βλεπόμενα (Hebr. 11, 1.), auch Paulus sagt: Διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους (2 Cor. 5, 7.). Dafs aber das Herz der Sitz der πίστις, diese also etwas durchaus Innerliches, ein Act und dann fortdauernder Zustand des Herzens ist, sagt Paulus deutlich mit den Worten: καρδίᾳ πιστεύεται, und: ἐὰν πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου (Röm. 10, 10. 9.). Jeder Zweifel aber ist nach Paulus von der πίστις ausgeschlossen; denn nur der im Glauben Schwache (ἀσθενῶν τῇ πίστει) ist zu zweifelnden Gedanken geneigt (εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν, Röm. 14, 1.); und wer zweifelnd (διακρινόμενος) etwas thut, sagt der Apostel, thut es nicht aus Glauben (οὐκ ἐκ πίστεως, Röm. 14, 23.). Gerade die Ausdrücke: ἀσθενεῖν τῇ πίστει (Röm. 4, 19. 14, 1.) oder blofs ἀσθενεῖν (Röm. 14, 2. 21. 1 Cor. 8, 11. 9. 2 Cor. 11, 29.), ἀσθενής (1 Cor. 9, 22. 1 Thess. 5, 14.), ἀσθενήματα (Röm. 15, 1.), ἀδύνατος (Röm. 15, 1.), wobei überall nach dem Zusammenhange τῇ πίστει hinzuzudenken ist, zeigen deutlich, wie der Apostel unter der πίστις nur eine vollkommen feste und gewisse Überzeugung des Herzens, ein durchaus starkes, zweifelsfreies Vertrauen versteht. Dasselbe erhellt auch aus dem Gebrauch der Ausdrücke: ἐνδυναμοῦσθαι τῇ πίστει (Röm. 4, 20.) und δυνατός, nämlich ebenfalls τῇ πίστει (Röm. 15, 1.). Auch die Synonyma, die er zuweilen zur näheren Bezeichnung der πίστις und des πιστεύειν wählt, nämlich πληροφορεῖσθαι, fest überzeugt sein (Röm. 4, 21.), mit dem Zusatze: ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ (Röm. 14, 5.), πιστωθῆναι (2 Tim. 3, 14., s. oben), εἰδέναι καὶ πεπεισμένον εἶναι (Röm. 14, 14.), πεποιθότα εἶναι (Phil. 1, 6.), zeigen, wie vollkommene Überzeugung der Hauptbegriff ist, und wie nahe ihm die πίστις dem Wissen selbst steht. In

das Herz aber kommt sie durch das Anhören oder den Unterricht, durch die ἀκοή (Röm. 10, 17.) oder den λόγος ἀκοῆς (1 Thess. 2, 13.), wobei der Apostel die Herzen eben zu überzeugen suchte (πείθων τε αὐτοὺς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, Act. 28, 23., vgl. c. 26, 28. 13, 43.). Haben wir nun aber hiernach die Grundbedeutung von πίστις erkannt, so frägt sich jetzt, worauf sie Paulus im Einzelnen bezieht. Feste Überzeugung kann man zunächst in Bezug auf die Wahrheit gewisser Worte, auf den Inhalt einer Verkündigung, einer Lehre haben; daher der Apostel den Glauben an das Evangelium die πίστις ἀληθείας (2 Thess. 2, 13.) und πίστις τοῦ εὐαγγελίου (Phil. 1, 27.) nennt. Die Bedeutung des festen Vertrauens, der guten Zuversicht aber ist offenbar vorwiegend, sobald der Apostel die πίστις auf Gott selbst bezieht. So spricht er von der πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ, d. i. dem festen Vertrauen auf Gottes Kraft (Col. 2, 12.), von der πίστις ἡ πρὸς τὸν θεόν, dem festen Bauen und Sichverlassen auf Gott (1 Thess. 1, 8.). Auch wo blofs aus dem Zusammenhange erhellt, dafs die πίστις zu Gott gemeint ist, wie in allen den Stellen, wo von der πίστις des Abraham die Rede ist, der sich auf Gottes Verheifsungen fest verliefs, unzweifelhaft auf sie bauete, ist jener Begriff des Vertrauens offenbar vorherrschend (Röm. 4, 5. 9. 11. 12. 13. 14. 16. 19. 20.). Dasselbe ist der Fall, wo der Apostel sagt, dafs die Christen durch den Glauben Abraham's Kinder sind (Gal. 3, 7.); denn gerade diese Zusammenstellung oder besser Gleichstellung des Christenglaubens mit dem Glauben Abraham's (Röm. 4. Gal. 3.) zeigt, dafs auch der Glaube der Christen, durch den sie Rechtfertigung finden, im letzten Grunde ein Bauen und Sichverlassen auf Gott selbst ist, der uns im Tode Christi seine Gnade darbietet. Auf Christus und seinen Tod aber bezieht der Apostel die πίστις in demselben Sinne. Sie ist auch hier ein festes, unzweifelhaftes Vertrauen zu Christo und der Bedeutung seines Todes; denn wer auf Christus und seinen Erlösungstod fest vertrauet, der verläfst sich auch unzweifelhaft auf Gottes Gnade. Mit der πίστις Χρι-

στοῦ ist daher hier nicht sowohl eine feste Überzeugung von seiner göttlichen Hoheit, als vielmehr das aus dieser Überzeugung entspringende und mit ihr verbundene feste Vertrauen zu ihm selbst und vor Allem zu der Bedeutung seines Todes gemeint. Das Letztere tritt besonders beim Gebrauch von πίστις im Römer- und Galaterbriefe hervor, wo von der Rechtfertigung die Rede ist, und die πίστις auch ohne weitern Zusatz ein Sichverlassen auf Christi Tod und durch denselben auf Gottes Gnade bezeichnet (vgl. z. B. Gal. 3, 8. 9. 14. 24. 5, 5. Röm. 3, 25. 27. 28. 30. 31. 5, 2. 9, 30. 32. 10, 6. 1, 17. Eph. 2, 8. Phil. 3, 9.). Sofern daher Christus uns durch seinen Tod die Gnade Gottes verschafft, ist in den Ausdrücken: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal. 2, 16. Röm. 3, 22.), πίστις Ἰησοῦ (Röm. 3, 26.), πίστις Χριστοῦ (Gal. 2, 16. Phil. 3, 9.), πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (Eph. 4, 13. Gal. 2, 20.), πίστις αὐτοῦ (Eph. 3, 12.), πίστις εἰς Χριστόν (Col. 2, 5.), πίστις πρὸς τὸν κύριον (Philem. v. 5.), π. ἐν Χριστῷ (Gal. 3, 26. Col. 1, 4. Eph. 1, 15. 1 Tim. 3, 13. 2 Tim. 3, 15.), die Bedeutung des festen, sicheren Vertrauens vorherrschend; denn in den meisten dieser Stellen ist, wie der Zusammenhang ergiebt, beim Gebrauch jener Ausdrücke gerade vom Tode Christi und der durch ihn zu erlangenden Rechtfertigung die Rede, also gerade das feste Bauen und Vertrauen auf Christus und seinen Tod mit der πίστις gemeint. Daſs die feste Überzeugung von der göttlichen Hoheit Christi dabei nicht ausgeschlossen, sondern gerade der Grund jenes vollkommen festen Vertrauens zu ihm und seinem Tode ist, versteht sich von selbst; nur das Vorwiegen des Begriffs „Vertrauen" ist fast überall unverkennbar. Anders dagegen ist es in den Stellen, wo πίστις ohne weitern Zusatz vorkommt. Hier ergiebt der Zusammenhang, daſs theils der Begriff der festen Überzeugung, theils der des Vertrauens der vorherrschende ist. Das Erstere ist zunächst der Fall da, wo es dem Apostel bei der Verkündigung des Evangeliums auf das πείθειν, d. i. auf die Erweckung der Überzeugung, ankommt, daſs Christus der Messias sei (vgl. Act. 9, 20. 22.). So er-

zählt er z. B. bei seiner Rückkehr von der ersten Missionsreise, dafs Gott den Heiden eine Thür des Glaubens (*θύραν πίστεως*) aufgethan (Act. 14, 27.), und sagt in Athen, dafs Gott durch die Auferweckung Christi von den Todten Allen Glauben verschafft habe (*πίστιν παρασχὼν πᾶσιν*, Act. 17, 31.). Hier ist die feste Überzeugung offenbar der Hauptbegriff. Dasselbe ist der Fall, wo er von einem Bestärken und Ermahnen in Ansehung des Glaubens spricht (*στηρίξαι καὶ παρακαλέσαι ὑμᾶς περὶ τῆς πίστεως ὑμῶν*) und ein Wanken in demselben (*σαίνεσθαι*) befürchtet (1 Thess. 3, 2. 3.), wo er zum Beharren im Glauben (*ἐμμένειν τῇ πίστει*, Act. 14, 22.) ermahnt und ein Zunehmen (*ὅτι ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν*) und Festhalten desselben in den Verfolgungen und Drangsalen erwähnt (2 Thess. 1, 4.). Auch da, wo er von dem Genufs des Opferfleisches spricht und unter *πίστις* die feste sittliche Überzeugung versteht (Röm. 14, 1. 22. 23.), ist jener Begriff der vorwiegende. Dagegen herrscht offenbar der Begriff des Vertrauens wieder vor da, wo er von dem Bergeversetzen spricht (*ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, ὥστε ὄρη μεθιστάνειν*, 1 Cor. 13, 2.). Beide Begriffe liegen aber gleichmäfsig in dem Worte, wo er von der göttlichen Hoheit Christi und zugleich von der Erlösung durch seinen Tod spricht (vgl. Col. 1, 23. 2, 7. Eph. 1, 15.), sowie in vielen Stellen, wo er mit der *πίστις* auf den ganzen Inhalt des Evangeliums hinweist, also sowohl die feste Überzeugung von seiner Wahrheit, als auch das feste Bauen und Vertrauen auf seine selig machende Kraft ausdrücken will (vgl. Röm. 1, 8. 12. 2 Cor. 1, 24. 4, 13. Gal. 6, 10. Phil. 2, 17. u. s. w.). Diefs Letztere führt uns auf die objective Bedeutung, die Paulus der *πίστις* an mehreren Stellen giebt. Er bezeichnet nämlich damit auch die Lehre des Evangeliums selbst, die geglaubt wird, die Botschaft des Heiles, die verkündet und im Glauben angenommen wird; so spricht er von einem *εὐαγγελίζεσθαι τὴν πίστιν* (Gal. 1, 23.), von einem *ἐλθεῖν* und *ἀποκαλυφθῆναι τὴν πίστιν* (Gal. 3, 23. 25.), von einer *ἀκοὴ πίστεως* (Gal. 3, 2.), dem *μυστήριον τῆς πίστεως* (1 Tim. 3, 9.), den *λόγοις τῆς πίστεως* (1 Tim. 4, 6.) und einer *ὑπακοὴ πίστεως*

(Röm. 1, 5. 16, 26.). Sind diefs nun aber auch die Hauptbedeutungen, die Paulus dem Worte πίστις giebt, so wendet er es doch zuweilen auch noch in ganz anderem Sinne an. Da nämlich die zweite Bedeutung von πιστός treu, zuverlässig, glaubwürdig ist, so benutzt Paulus das Substantiv πίστις auch in dem Sinne von Treue, Zuverlässigkeit; so spricht er von einer πίστις τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 3.) und nennt sich selbst einen διδάσκαλος ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ, d. i. einen treuen und wahrhaftigen Lehrer (1 Tim. 2, 7.); die Sclaven aber sollen ihren Herren alle gute Treue erweisen (πίστιν πᾶσαν ἐνδεικνυμένους ἀγαθήν, Tit. 2, 10.), und in der Aufzählung christlicher Tugenden nimmt auch die πίστις, d. i. die Treue, ihren Platz ein (Gal. 5, 22. 1 Tim. 4, 12. 6, 11. 2 Tim. 2, 22.). Auch für gelobte Treue gebraucht Paulus das Wort, nämlich bei den jungen Wittwen, welche, wenn sie wieder heirathen wollen, das gegebene Versprechen der Nichtwiederverheirathung, die Christo gelobte Treue, brechen (τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν, 1 Tim. 5, 12.).

Kommen wir nun auf das Verbum πιστεύειν, wie es Paulus gebraucht, so ist zunächst zu bemerken, dafs er es zwar häufig, jedoch bei weitem nicht so oft gebraucht, als das Substantiv πίστις. Den Grund davon möchten wir theils darin finden, dafs er nach seiner gelehrten Bildung gewohnt war, in seiner Rede häufiger die abstracten Substantiva zu gebrauchen, theils darin, dafs er mit dem Substantiv seinen Gedanken kürzer und in grammatischer Beziehung leichter ausdrücken konnte. Die Bedeutungen des Verbums aber ergeben sich leicht aus denen des Substantivs und dienen zugleich zur Bestätigung des von diesem angegebenen Sinnes. Die Grundbedeutung ist auch hier: festes Vertrauen zu Jemand oder etwas haben, daher 1) fest überzeugt sein von der Wahrheit einer Thatsache oder von Dingen, die man nicht selbst gesehen und erlebt hat. Die Festigkeit der Überzeugung, das zweifelsfreie Sichverlassen auf die Wahrheit solcher Dinge ist dem Begriff des πιστεύειν wesentlich; denn wo Paulus ein blofses Glauben in dem Sinne von Meinen, Wähnen, Dafürhalten ausdrücken will, gebraucht

er durchweg andere Wörter. So *δοκεῖν* (1 Cor. 7, 40. 12, 23. 2 Cor. 11, 16. Phil. 3, 4. Gal. 6, 3. 1 Cor. 4, 9. 3, 18. 8, 2. 10, 12. 11, 16. 14, 37.), *ἡγεῖσθαι* (Phil. 2, 3. 25. 3, 8. 2 Cor. 9, 5. Act. 26, 2. 1 Tim. 1, 12. 6, 1. 1 Thess. 5, 13. 2 Thess. 3, 15.) und ein Mal auch *οἴεσθαι* (Phil. 1, 16.). Als Object des *πιστεύειν* erscheinen daher zunächst wirkliche Thatsachen, von denen jedoch die *πιστεύοντες* nicht selbst Augenzeugen gewesen sind; z. B. *π. ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν (Χριστόν) ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* (Röm. 10, 9.), *π. ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανε καὶ ἀνέστη* (1 Thess. 4, 14.); zu ergänzen aber ist aus dem Zusammenhange ein solches Object, wenn Paulus sagt: *Καὶ μέρος τι πιστεύω*, nämlich: *ὅτι σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχουσιν* (1 Cor. 11, 18.). Ein Accusativ aber steht als Object dabei, wo Paulus von der Liebe spricht und von ihr sagt: *πάντα πιστεύει* (1 Cor. 13, 7.); daher auch Paulus von seinem Zeugniſs von Christo im Passiv sagt: *Ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς* (2 Thess. 1, 10.). Von zukünftigen, ewigen Dingen aber gebraucht es Paulus, wenn er sagt: *Πιστεύομεν, ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ (Χριστῷ)* (Röm. 6, 8.). Auch den Dativ der Person, wie den Dativ der Sache, der man Vertrauen schenkt, von der man fest überzeugt ist, setzt er dabei. So, wenn er sagt: *Πιστεύω γὰρ τῷ θεῷ, ὅτι οὕτως ἔσται, καθ' ὃν τρόπον λελάληταί μοι* (Act. 27, 25., vgl. v. 23–24.); ferner, wenn er sich selbst nennt einen *πιστεύων πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ τοῖς ἐν τοῖς προφήταις γεγραμμένοις* (Act. 24, 14.), wenn er vom Jesaias die Worte anführt: *Τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;* (Röm. 10, 16.), ja wenn er selbst von einem *πιστεῦσαι τῷ ψεύδει*, wie von einem *πιστεῦσαι τῇ ἀληθείᾳ* spricht (2 Thess. 2, 11. 12.). Die feste sittliche Überzeugung aber drückt er aus, wenn er sagt: *Ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα* (Röm. 14, 2.). 2) Der Begriff des festen Vertrauens, der guten Zuversicht ist dagegen auch bei dem Verbum vorwiegend, sobald es sich auf Gott bezieht; so, wo er vom Abraham sagt: *ἐπίστευσε δὲ τῷ θεῷ* (Röm. 4, 3., vgl. v. 17. Gal. 3, 6.), und auch ohne den Zusatz *τῷ θεῷ* von ihm erklärt: *ὃς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν* (sc. *τῷ θεῷ*, Röm. 4, 18., vgl. 2 Cor. 4, 13.). Auch *ἐπί* mit dem Accusativ gebraucht er in diesem Sinne;

denn er sagt ebenfalls vom Abraham: *τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα* (sc. *θεόν*) *τὸν ἀσεβῆ* (Röm. 4, 5.), und von den Christen: *τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν* (Röm. 4, 24.); ja er nennt sie ganz bestimmt *οἱ πεπιστευκότες τῷ θεῷ* (Tit. 3, 8.). Daraus aber erhellt, wie auch in dem *πιστεύειν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν* der Begriff des festen Vertrauens liegt, wenngleich nicht immer zweifellos festzustellen ist, ob dieser Begriff oder der der festen Überzeugung von Jesu hoher, messianischer Würde der vorherrschende ist. So sagt Paulus z. B. zu dem Kerkermeister in Philippi: *Πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ σωθήσῃ σὺ καὶ οἶκός σου* (Act. 16, 31.); die Christen aber nennt er in seiner Anrede an Christus selbst: *τοὺς πιστεύοντας ἐπί σε* (Act. 22, 19.). Diefs Letztere, sowie der beim Lucas herrschende Sprachgebrauch (vgl. Act. 9, 42. 11, 17.), scheint allerdings dafür zu sprechen, dafs in dem *πιστεύειν ἐπὶ* und *πιστεύειν εἰς τὸν κύριον* (Act. 19, 4. Röm. 10, 14. Phil. 1, 29., vgl. Act. 14, 23.) vor Allem die feste Überzeugung von Jesu göttlicher Hoheit und Macht ausgedrückt ist. Dasselbe ist der Fall mit dem Passiv, wenn es von Christo heifst: *ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ* (1 Tim. 3, 16.); denn die vorangehenden Prädicate weisen auf die göttliche Würde des Erlösers hin. Daher nennen denn auch Lucas und Paulus, denn Beide haben hierin denselben Sprachgebrauch, die Christen überhaupt, weil sie in Christo den erschienenen Retter anerkennen, d. i. von seiner Würde als Messias fest überzeugt sind, *τοὺς πιστεύοντας* (1 Cor. 14, 22. 1 Thess. 1, 7. 2, 10. 13. 2 Thess. 1, 10. Eph. 1, 19. Act. 2, 44.), *τοὺς πεπιστευκότας* (Act. 15, 5. 18, 27. 19, 18. 21, 20. 25. 16, 34.), *τοὺς πιστεύσαντας* (Act. 4, 32.) und das Gläubigwerden, das Gewinnen jener Überzeugung, kurz die Bekehrung selbst drücken sie durch das einfache *πιστεύειν* aus (Act. 18, 8. 4, 4. 13, 12. 48. 19, 2. Röm. 13, 11. 1 Cor. 3, 5. 15, 2. 11. Eph. 1, 13.). Dagegen hat da, wo der Apostel vom Tode Christi spricht, das *πιστεύειν* offenbar den vorherrschenden Begriff des **festen** Vertrauens. Auch ohne weitern Zusatz hat es in allen Stellen, wo von der Rechtfertigung die Rede ist, die Bedeutung des

festen, zweifellosen Bauens auf Christus und seinen Tod; denn der Zusammenhang weist hierauf durchaus unzweifelhaft hin (Act. 13, 39. Röm. 3, 22. 4, 11. 10, 4. 15, 13. 1 Cor. 1, 21.). Auch in der aus Jesaias citirten Stelle (Jes. 28, 16.), wo von dem in Zion gelegten Steine des Anstofses die Rede ist, und es also weiter heifst: *Καὶ πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται* (Röm. 9, 33.), ist die Bedeutung des festen Bauens und Vertrauens in dem *πιστεύειν* unverkennbar; ebenso in den Worten an den Timotheus: *Οἶδα γάρ, ᾧ πεπίστευκα* (2 Tim. 1, 12.). Beides aber, festes Vertrauen und feste Überzeugung, liegt in den aus Psalm 116, 10. citirten und auf Christus angewandten Worten: *Ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα· καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν* (2 Cor. 4, 13.).

Einen ganz anderen, von *πιστός* und *πίστις* in der zweiten Bedeutung abgeleiteten Sinn hat das *πιστεύειν* dagegen da, wo es der Treue Jemandes etwas anvertrauen heifst. So wird von den Juden gesagt: *ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*, d. i. dafs sie betrauet wurden mit den Aussprüchen oder Weissagungen Gottes (Röm. 3, 2.). Der Apostel aber sagt von sich selbst: *οἰκονομίαν πεπίστευμαι* (1 Cor. 9, 17.), *πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* (Gal. 2, 7.), *δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον* (1 Thess. 2, 4.), *τὸ εὐαγγέλιον* und *τὸ κήρυγμα, ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ* (1 Tim. 1, 11. Tit. 1, 3.). Jedoch ist hier, wie wir sehen, allein die passive Form vom Apostel angewandt.

Haben wir nun hiernach sämmtliche Bedeutungen von *πίστις* und *πιστεύειν* beim Paulus kennen gelernt, so ergiebt sich hieraus von selbst, welch eine gewaltige sittliche Kraft zugleich in der von ihm so vielfach geforderten und als Bedingung des Heils aufgestellten *πίστις* liegt. Es verdient diefs um so mehr Beachtung, da gerade Paulus das Verdienst aller sogenannten guten Werke verwirft und alle Tugend und Sittlichkeit erst als Frucht des Glaubens darstellt, ja ganz entschieden erklärt: „Alles, was nicht aus Glauben (d. i. nach dem Zusammenhange: aus fester Überzeugung) kommt, ist Sünde" (*πᾶν*

δέ, ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν, Röm. 14, 23.). Schon oben, bei der Darstellung des Werkes Christi, ist unter den Folgen der Rechtfertigung durch den Glauben wiederholt darauf hingewiesen, wie die Liebe zu Gott und dem Erlöser aus der erlangten Rechtfertigung, d. i. Vergebung der Sünden, hervorgeht. Ist diese nun Folge des Glaubens, so ist mittelbar auch die daraus quellende Liebe Folge und Wirkung des Glaubens. Aber auch unmittelbar weckt der Glaube im Sinne des Paulus die heilige Liebe zu Gott und dem Erlöser und wird so Quelle aller christlichen Tugend. Denn das Bauen und Vertrauen auf Gottes Liebe in Christo, die zweifelsfreie Gewifsheit der göttlichen Gnade giebt der Seele eine ganz entschiedene Richtung zu dem hin, von dem die Gnade kommt. Der Glaube zieht nothwendig das Herz hinauf zu dem, auf den es bauet; denn mit dem Herzen wird geglaubt (καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται, Röm. 10, 10.). Das Herz aber ist Sitz des Gefühls, kann also nicht gefühllos bleiben bei dem, was Gott gethan, und worauf es eben sein ganzes Vertrauen setzt. Es mufs also die Liebe im Herzen nothwendig in demselben Mafse keimen und wachsen, in welchem es selbst die Liebe Gottes erkennt und auf sie bauet, d. i. glaubt. Darum leitet Paulus die Liebe zu Gott und den Menschen (denn die letztere ist Folge der erstern) aus ungeheucheltem Glauben (ἐκ πίστεως ἀνυποκρίτου, 1 Tim. 1, 5.) ab und sagt, dafs in Christo nur der Glaube gilt, der durch Liebe sich wirksam erweist (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, Gal. 5, 6.). Er erweist sich aber wirksam, indem wir Christum anziehen (ἐνδύσασθαι Χριστόν, Gal. 3, 27.), d. i. in sein Bild uns verklären, ihm in allen Stücken ähnlich werden; ferner, indem wir Schirm und Schutz in ihm finden gegen alle Verlockungen und Versuchungen zum Abfall von Christo und zur Sünde, also einen Panzer (θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης, 1 Thess. 5, 8.) und einen Schild (θυρεὸν τῆς πίστεως) in ihm haben, durch welchen wir auslöschen können alle feurigen Pfeile des Bösewichts (Eph. 6, 16.). Er erfüllt aber auch, eben weil die Gerechtigkeit aus ihm kommt, mit Hoffnung (Gal. 5, 5.) und eben

darum wieder mit aller Freude und allem Frieden (Röm. 15, 13.). Die Zusammenstellung des Glaubens mit der Liebe und Hoffnung, die beim Paulus öfter vorkommt (1 Cor. 13, 13. 1 Thess. 1, 3. 5, 8., vgl. Eph. 6, 14—17.), hat also darin ihren tieferen Grund, dafs aus dem Glauben, als der Quelle, die Liebe und mit ihr zugleich die Hoffnung fliefst. Das aber sind unbestreitbar sittliche Mächte, die das Herz und den Willen heben und letzterem zu allem Guten und Gottgefälligen eine unglaubliche Kraft verleihen. Wie daher die πίστις schon als sittliche Überzeugung beim Genufs des Opferfleisches zu entschiedenem Handeln führt (Röm. 14, 14. 22. 1.), so ist sie nach Paulus überhaupt die eigentliche Seele alles christlichen Thuns und Lebens, und seine Worte: „Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn; darum, wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn" (Röm. 14, 8.), sind gar nicht zu begreifen, wenn nicht die πίστις uns lebend und sterbend so an den Herrn kettet, dafs aus ihr, als unserm wahren Lebenselement, all unser Denken und Wollen und Thun zu des Herrn Ehre fliefst, und wir dem Tode selbst darum getrost entgegen gehen, weil wir durch die πίστις fest darauf bauen, dafs wir des Herrn Eigenthum bleiben für alle Ewigkeit.

Fragen wir endlich noch, wie nach des Apostels Lehre die πίστις in das Herz kommt, so ist allerdings bereits oben (S. 646.) erwähnt, wie sie aus der ἀκοή und dem πείθειν hervorgeht; allein Beides bleibt vollkommen wirkungslos, wenn nicht Gott selbst durch seinen Geist das Herz dafür empfänglich macht und sie also selbst in's Herz pflanzt. Den Corinthern schreibt der Apostel, dafs er nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit zu ihnen geredet, sondern in Erweisung von Geist und Kraft, d. i. in göttlicher Begeisterung, damit ihr Glaube nicht beruhe oder seinen Grund habe in Menschenweisheit, sondern in Gottes Kraft (ἐν δυνάμει θεοῦ) (1 Cor. 2, 4—5.). Gott, sagt er, theile einem Jeden das Mafs des Glaubens zu (ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως, Röm. 12, 3.). „Die wir glauben," spricht er ferner, „vermöge der Wirksam-

keit der Macht seiner Kraft" (εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, sc. θεοῦ) (Eph. 1, 19.). Er und Apollos, sagt er daher, seien Diener Gottes, durch welche die Corinther gläubig geworden, und zwar, wie einem Jeden es der Herr verliehen (καὶ ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος [sc. θεός, vgl. v. 10. 2 Cor. 6, 4.] ἔδωκεν, 1 Cor. 3, 5.). Zu Gott flehet er, daſs er das Werk des Glaubens (ἔργον πίστεως) bei den Thessalonichern mit Kraft zur Vollendung bringe (πληρώσῃ — ἐν δυνάμει, 2 Thess. 1, 11.). Wie aber Gott durch seinen Geist (ἐν πνεύματι) den Aposteln das Geheimniſs der Erlösung geoffenbart hat (Eph. 3, 5.), und Paulus selbst in Worten, die der heilige Geist ihn gelehrt hat (ἐν διδακτοῖς πνεύματος ἁγίου λόγοις), das Evangelium verkündet (1 Cor. 2, 13.), so bewirkt Gott auch in Aller Herzen den Glauben durch denselbigen Geist; denn der Apostel spricht: „Niemand kann sagen: Herr Jesus, es sei denn im heiligen Geiste" (εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ, 1 Cor. 12, 3.). „Einem Andern," sagt er ferner, „wird Glauben verliehen durch denselbigen Geist" (ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, 1 Cor. 12, 9.). Da aber auch Christus der Herr des Geistes ist (2 Cor. 3, 18.), so leitet er auch von ihm den Glauben ab und nennt ihn die Gabe Christi (ἡ δωρεὰ τοῦ Χριστοῦ); denn er sagt: „Einem Jeglichen von uns ist die Gnade verliehen nach dem Maſs der Gabe Christi," d. i. je nachdem uns Christus den Glauben zugemessen hat (Eph. 4, 7.). Daher wünscht er den Ephesern Friede oder Heil und Liebe mit Glauben von Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo (Eph. 6, 23.) und schreibt dem Timotheus von sich selbst: „Übergroſs aber hat sich die Gnade unseres Herrn (d. i. Christi) erwiesen mit Glauben und Liebe in Christo Jesu" (1 Tim. 1, 14.). Wie nun aber Gott und der Erlöser durch den heiligen Geist auf das Menschenherz einwirken und darin den Glauben wecken, das ist und bleibt in geheimniſsvolles Dunkel gehüllt (vgl. Joh. 3, 8.); daher auch der Apostel davon nicht weiter redet. Wirkt auch der Geist zunächst durch die Worte, die er

gelehrt (1 Cor. 2, 13.), so sind doch Schicksal und Gewissen des Menschen nicht weniger Mittel und Wege, durch die er einwirkt auf ein Menschenherz und der ewigen Wahrheit Eingang und Glauben verschafft. Die Erfahrung zeigt hier, wie der Geist Gottes auf tausendfache Weise selbst in verstockte Herzen dem Glauben Bahn zu brechen weifs.

Nach dieser Untersuchung über die Bedeutung, Kraft und Quelle des von Paulus gelehrten Glaubens kommen wir nun auf die schon oben (S. 643.) angedeutete wichtige Frage zurück: Hat Paulus von Anfang an durchaus denselben Begriff mit der *πίστις* und dem *πιστεύειν* verbunden, oder läfst sich bei der fortschreitenden Entwickelung seines Lehrsystems nachweisen, wie auch der Begriff der *πίστις* sich bei ihm nach und nach weiter entwickelt und erst allmählich festgestellt hat? Wir erklären uns für das Letztere und glauben es durch folgende Darlegung zu erweisen.

Im Anfang seines Lehramtes, als die Überzeugung von der Messianität Jesu, wie das auch psychologisch erklärlich und natürlich ist, ihm selbst Hauptsache und bei der Verkündigung des Evangeliums auch Hauptaugenmerk blieb, versteht er unter der *πίστις* vor Allem die feste Überzeugung von Jesu messianischer Hoheit und die Gewifsheit seiner nahen Wiederkunft. Wir haben uns oben (S. 526 ff.) darüber ausführlich ausgesprochen und gezeigt, wie der Apostel nach dem Bericht der **Apostelgeschichte c. 9—18.** diesen Glauben wirklich theilte und lehrte. Er konnte also mit der *πίστις* kaum etwas Anderes meinen, als diese Überzeugung. So nun finden wir es auch wirklich. Das *πείθειν*, d. i. das Überzeugen, und zwar aus den Worten des A. T., dafs Christus der erwartete Retter sei, ist ihm Hauptsache (vgl. Act. 18, 4. 13., vergl. mit c. 9, 22. 28.), und er nennt die, welche diese Überzeugung von sich stiefsen, sich nicht überzeugen lassen wollten, *καταφρονηταί*, d. i. Verächter, nämlich der göttlichen Wahrheit (Act. 13, 40.), und das Zurückweisen seiner diese Überzeugung bewirkenden Worte ein *ἀπωθεῖσθαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, d. i. ein Vonsichstofsen oder Verwerfen des Wortes Gottes (Act. 13, 46.). Den Heiden eine Thür zum Glauben aufthun (*ἀνοίγειν θύραν πίστεως*), ist ihm daher noth-

wendig identisch mit: Zugang verschaffen zu dieser Überzeugung (Act. 14, 27.), und Glauben verschaffen (*παρέχειν πίστιν*), von Gott in Beziehung auf Christus gesagt, heifst unzweifelhaft: die Überzeugung bewirken von Jesu Messianität und messianischem Richteramt (Act. 17, 31.). Denn der Zusammenhang schliefst hier den Begriff des Vertrauens noch vollständig aus, da vielmehr die Furcht vor dem Gericht zur Bufse leiten soll. Wenn daher Paulus die von ihm gestifteten Gemeinden ermahnt, im Glauben zu verharren (*ἐμμένειν τῇ πίστει*), so ist der Sinn noch offenbar der, der festen Überzeugung treu bleiben, dafs Jesus der verheifsene Retter sei (Act. 14, 22.). Ist diefs aber wirklich überall jetzt noch die Bedeutung, in der der Apostel das Substantiv *πίστις* gebraucht, so zeigt sich doch schon beim Gebrauch des Verbums, wie der gleichfalls im Worte liegende Begriff des festen Vertrauens anfängt, mit hervorzutreten. Denn die Zusammenstellung des *πιστεύειν* mit *δικαιοῦσθαι* (Act. 13, 39.) und mit *σώζεσθαι* (Act. 16, 31.) drückt neben der festen Überzeugung, Christus sei der Retter, doch auch schon das Sichverlassen und Vertrauen auf ihn, als Retter, aus. Es ist diefs auch durchaus natürlich; denn die feste Überzeugung, Christus sei der Messias, mufste nothwendig auch zu dem festen Vertrauen führen, er werde nun auch thun, was von dem Messias erwartet wurde.

In den **Thessalonicherbriefen** nun, die der Apostel kurz nach der Gründung der Gemeinde geschrieben, als seine Befürchtung, es möchten die Glieder der Gemeinde durch die Verfolgungen wieder zum Abfall von Christo gebracht werden, ebenso natürlich, als gerechtfertigt war, redet derselbe von der *πίστις* offenbar noch in demselben Sinne, wie früher, nämlich in dem der festen, sichern Überzeugung von Jesu Messianität, von der sich jene durch keine Feindschaft und Verfolgung von Seiten der Juden (1 Thess. 2, 14—15.) sollten abbringen lassen. Darum spricht er zu den Thessalonichern von einem *στηρίξαι καὶ παρακαλέσαι αὐτοὺς περὶ τῆς πίστεως* (1 Thess. 3, 2.), von einer *πίστις αὐτῶν ἐν πᾶσι τοῖς διωγμοῖς* (2 Thess. 1, 4.),

von einem γνῶναι und εὐαγγελίσασθαι τὴν πίστιν αὐτῶν (1 Thess. 3, 5. 6.), von einem ὑπεραυξάνειν τὴν πίστιν (2 Thess. 1, 3.) und von einem καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως αὐτῶν (1 Thess. 3, 10.), ferner von einer πίστις ἀληθείας (2 Thess. 2, 13.), einem ἔργον τῆς πίστεως (1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11.) und endlich von einem θώραξ πίστεως (1 Thess. 5, 8.); ja er drückt durch die Umschreibung, die er für πίστις wählt, nämlich στῆναι ἐν κυρίῳ (1 Thess. 3, 8.), deutlich aus, wie er gerade ein Feststehen in der Überzeugung, dafs Christus der Herr sei, damit meint. Auch die Worte: Οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις (2 Thess. 3, 2.), drücken nur die Unempfänglichkeit Vieler für diese Überzeugung aus; denn er redet gerade von den Ungläubigen in Corinth, die er ἀτόπους καὶ πονηροὺς ἀνθρώπους nennt, und von denen er gerettet zu werden wünscht. Da aber in der Gemeinde auch viele frühere Heiden sich befanden, die mit der christlichen πίστις erst zu dem Glauben an Gott überhaupt gekommen waren, also von ihrem Vertrauen auf Götzen sich zu dem Vertrauen auf den lebendigen Gott gewandt hatten (ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, 1 Thess. 1, 9.), so drückt der Apostel in diesem Zusammenhange mit der πίστις ἡ πρὸς τὸν θεόν (v. 8.) ohne Zweifel nicht blofs Überzeugung, sondern zugleich festes, unerschütterliches Vertrauen zu dem Gott aus, den sie durch Christus kennen gelernt, zumal er rühmend spricht, dafs dieser ihr Glaube aller Orten kund geworden, und er nicht nöthig habe, etwas davon zu sagen (v. 8.). Gerade an diesem Beispiel aber sehen wir, wie der in der πίστις πρὸς τὸν θεόν vorherrschende Begriff des Vertrauens später, als die Göttlichkeit des Erlösers vom Apostel klar erkannt ist, auch in dem dann gebrauchten Ausdruck: πίστις πρὸς τὸν κύριον (Philem. v. 5.) liegt, wofür der Apostel auch π. εἰς Χριστόν (Col. 2, 5.), π. ἐν Χριστῷ (Gal. 3, 26. Col. 1, 3. Eph. 1, 15. 1 Tim. 3, 13. 2 Tim. 3, 15.) und blofs π. Χριστοῦ (Phil. 3, 9. Gal. 2, 16. 20. 3, 22. Eph. 4, 13. 3, 12.) setzt. Hier aber kommen diese Ausdrücke, und das ist ohne Zweifel bezeichnend, noch gar nicht vor. Auch das Verbum hat hier noch den vorherrschenden Begriff von glauben

im Sinne von überzeugt sein; denn er setzt ein Mal historische Thatsachen als Object hinzu (1 Thess. 4, 14.), hat beim Passiv den Nominativ (2 Thess. 1, 10.), spricht von einem *πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ* und *τῷ ψεύδει* (2 Thess. 2, 12. 11.) und nennt die Christen einfach *τοὺς πιστεύοντας* (1 Thess. 2, 10. 13.), sofern sie den Glauben, d. i. die feste Überzeugung von Jesu Messianität, im Herzen tragen. Der einmalige Gebrauch des Wortes im Sinne von anvertrauen (1 Thess. 2, 4.) kommt natürlich hier nicht weiter in Betracht, da diese durchaus verschiedene Bedeutung auch später zuweilen wiederkehrt (s. S. 652.).

Beim Aufenthalt des Apostels zu Ephesus tritt dagegen der Begriff des festen, sichern Vertrauens in den Wörtern *πίστις* und *πιστεύω* zuerst ganz sicher und erkennbar hervor. Die Bedeutung des Todes Christi, von welcher der Apostel zu den Corinthern zu reden hat, und die wachsende Überzeugung desselben von der wirklichen Gottheit Christi äufsern hierauf einen unverkennbaren Einflufs. Zwar ist und bleibt ihm auch in Ephesus bei der Verkündigung des Evangeliums die Bewirkung der Überzeugung Hauptsache; allein diese erstreckt sich ausdrücklich auf eine ausführlichere Darlegung des ganzen Werkes Christi (*πείθων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, Act. 19, 8., und *καθ' ἡμέραν διαλεγόμενος ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου τινός*, v. 9.), und in Bezug auf den Erlöser gebraucht er schon den Ausdruck *πιστεύειν εἰς τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν* (Act. 19, 4.). In dem hier geschriebenen **ersten Corintherbriefe** aber, in dem er vorzugsweise von dem *λόγος τοῦ σταυροῦ* (1 Cor. 1, 18.), also dem Tode Christi, redet, ist an vielen Stellen die *πίστις* offenbar schon das feste Vertrauen und Sichverlassen auf diesen Tod. So nach dem Zusammenhange c. 2, 5., wo von der göttlichen, gerade im Tode Christi sich offenbarenden Weisheit, der Menschenweisheit gegenüber, die Rede ist (vgl. v. 6—8.). Ebenso c. 15, 14. u. 17., wo die *πίστις* eine *κενή* und *ματαία* genannt wird, wenn nämlich Christus nicht auferstanden, und dadurch nicht Sündenvergebung (vgl. v. 17.), Auferstehung und Seligkeit für die Seinen erwiesen sei. Es ist also die *πίστις*

hier das feste Vertrauen auf Christi Tod und Auferstehung. Spricht er aber von dem Bergeversetzen durch die πίστις (1 Cor. 13, 2., vgl. v. 13.), so ist hier unerschütterliches, zuversichtliches Vertrauen jedenfalls der Hauptbegriff, sowie er es auch da ist, wo er von den Gaben des heiligen Geistes spricht, welche die Christen in der apostolischen Kirche empfingen, und wo er als besondere Gabe des Geistes die der πίστις erwähnt (1 Cor. 12, 9.); denn πίστις als Überzeugung hatten alle Christen als solche, aber den Berge versetzenden Glauben, d. i. die Wunder bewirkende πίστις, hatten nur einzelne. Mag daher der Apostel das Wort auch noch ein Mal im Sinne von fester christlicher Überzeugung nehmen (στήκετε ἐν τῇ πίστει, 1 Cor. 16, 13.) und die Verbreitung der πίστις mit dem Ausdruck ἔργον τοῦ κυρίου bezeichnen (1 Cor. 15, 58. 16, 10.): weit häufiger, wie wir gesehen, ist jetzt der Begriff des festen, zuverlässigen Vertrauens in dem Worte vorherrschend. Auch in dem πιστεύειν kommt er jetzt ganz bestimmt vor; denn wenn es auch noch im Sinne von überzeugt sein gebraucht wird (1 Cor. 11, 18. 13, 7. 15, 11.), so sagt er doch auch: „Es sei denn, daſs ihr vergeblich geglaubt habt" (ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε, 1 Cor. 15, 2.), d. i. vergeblich auf Christi Tod und Auferstehung euer Vertrauen gesetzt habt (vgl. v. 3.), und: „Es gefiel Gott, durch thörichte Predigt die Glaubenden zu retten" (σῶσαι τοὺς πιστεύοντας, 1 Cor. 1, 21.), d. i. nicht bloſs die davon Überzeugten, sondern die fest darauf Bauenden; denn der Tod Christi und seine Bedeutung war eben die thörichte Predigt, und nur die, welche ihr ganzes Vertrauen darauf setzten, sollten Vergebung der Sünden, d. i. Rettung, finden.

In dem **zweiten Corintherbriefe** nun, in welchem zuerst die δόξα τοῦ Χριστοῦ als der εἰκὼν τοῦ θεοῦ hervortritt (2 Cor. 4, 4.), und gesagt wird, daſs den Ungläubigen (ἀπίστοις) diese Herrlichkeit nicht strahle, liegt in der πίστις jetzt Beides in gleicher Stärke, die Überzeugung von der göttlichen Herrlichkeit Christi und das daraus folgende feste Bauen auf ihn zu unserm Heile. Und

da überdiefs der ganze Glaubensinhalt des Evangeliums dem Judenthum entgegengehalten, und seine Vorzüge vor demselben hervorgehoben werden (vgl. c. 3—5.), so bezeichnet πίστις zugleich auch den ganzen Inhalt der christlichen Glaubensüberzeugung, der jedoch nach Paulus gerade in der göttlichen Hoheit Christi und der Bedeutung seines Todes besteht. Die feste Überzeugung davon und das feste Bauen darauf liegen daher jetzt zugleich in der πίστις. So sagt er: „Nicht, dafs wir herrschen über euren **Glauben** (Überzeugung); denn ihr stehet ja fest im **Glauben**" (Überzeugung und Vertrauen) (2 Cor. 1, 24.); ferner: „Wir haben die Hoffnung, wenn euer **Glaube** (Überzeugung und Vertrauen) unter euch wächst, noch mehr vergröfsert zu werden" (2 Cor. 10, 15.). Dieselbe Bedeutung liegt in der πίστις, wenn er jetzt spricht: „Versuchet euch selbst, ob ihr im **Glauben** seid" (2 Cor. 13, 5.), wenn er von den Corinthern sagt, dafs sie ausgezeichnet sind in **Glauben** und Lehre und Erkenntnifs (2 Cor. 8, 7.), und von sich selbst, dafs er denselben Geist des **Glaubens** habe und darum rede (2 Cor. 4, 13.). Wenn er aber den Glauben entschieden dem Schauen gegenüberstellt (2 Cor. 5, 7.), zuvor aber die πίστις durch εἰδότες bezeichnet (v. 6.): so geht daraus zunächst hervor, welche durchaus zweifelsfreie Gewifsheit auch hier in der πίστις liegt; das aber zugleich darin liegende Vertrauen wird durch das θαῤῥοῦμεν (v. 8.) und θαῤῥοῦντες (v. 6.), als Folge der πίστις, ebenfalls hinreichend bezeichnet. Das Verbum aber hat, da es in derselben Verbindung der Gedanken vorkommt, wie πίστις (2 Cor. 4, 13.), durchaus denselben Sinn. Auch hier steht gleich danach das εἰδότες (v. 14.) und als Object desselben das, was eigentlich Inhalt des Glaubens ist, nämlich, dafs der, der den Herrn Jesum auferwecket hat, auch uns durch Jesum auferwecken werde.

In dem **Galater-** und **Römerbriefe** ist nun die eben dargelegte Bedeutung der πίστις keineswegs verschwunden; denn wiewohl jetzt die bestimmte Beziehung derselben auf den Tod Christi den Begriff des festen Vertrauens zu

dem vorherrschenden macht, so kommen doch in beiden Briefen auch noch Stellen vor, in denen die eben besprochene Bedeutung der πίστις wiederkehrt; so im Galaterbriefe, wenn der Apostel von sich selbst erzählt, dafs man gesagt: „Unser ehemaliger Verfolger verkündigt nun den Glauben, den er ehemals zerstörte" (Gal. 1, 23.). Hier erscheint die Glaubensüberzeugung, der Glaubensinhalt selbst, sogar schon objectivirt. Wenn er aber von den Verwandten oder Genossen des Glaubens (οἱ οἰκεῖοι τῆς πίστεως, Gal. 6, 10.) redet, so ist hier Glaube offenbar in demselben Sinne, wie oben, gebraucht. Im Römerbriefe aber sagt er, dafs der Glaube der römischen Gemeinde gerühmt werde in der ganzen Welt (Röm. 1, 8.), dafs er sich mit ihnen stärken wolle durch gemeinschaftlichen Glauben (Röm. 1, 12.), dafs sie bescheidentlich von sich denken sollen, sowie Gott einem Jeglichen das Mafs des Glaubens zugetheilt habe (Röm. 12, 3.), dafs, wer die Gabe der Prophezeiung habe, sie üben solle nach dem Verhältnifs des Glaubens (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, Röm. 12, 6.). In allen diesen Stellen tritt unverkennbar die im zweiten Corintherbriefe vorkommende Bedeutung der πίστις wieder auf, sowie denn auch das Verbum mit der Präposition εἰς (sc. Χριστόν, Röm. 10, 14.) dieselbe Bedeutung der festen Überzeugung, nämlich von der göttlichen Hoheit Christi, und zugleich des festen, zuversichtlichen Vertrauens zu ihm hat; denn das dabei stehende ἐπικαλεῖσθαι, d. i. betend anrufen, macht diese Bedeutung hier unzweifelhaft. Dafs nun aber in beiden Briefen die πίστις sowohl, als das πιστεύειν, viel häufiger, ja eigentlich durchaus constant den Begriff des zuversichtlichen Vertrauens ausdrückt, bedarf nach dem bereits oben (S. 646 ff.) darüber Gesagten kaum noch des Beweises. Die ganze Parallele mit dem Glauben Abraham's weist unverkennbar darauf hin, ja einzelne Stellen, wie c. 4, 20. 9, 33. 10, 11. 6—8., heben den Begriff des zweifellosen Vertrauens besonders stark hervor. Wo daher von der Rechtfertigung durch den Glauben die Rede, da ist mit πίστις und πιστεύειν das zuversichtliche Bauen auf Christi Tod und durch ihn

auf Gott selbst gemeint. Die πίστις des Abraham wird nämlich als zuversichtliches Bauen auf Gottes Verheifsung deutlich charakterisirt: Röm. 4, 5. 9. 11. 17. 18. 19. 20. 21., vgl. Gal. 3, 6.; ja das in der citirten Stelle (1 Mos. 15, 6.) gebrauchte Hiphil von אָמַן, nämlich וְהֶאֱמִן בַּיהוָה, drückt recht eigentlich das Trauen und Vertrauen auf Gott aus; die πίστις der Christen aber wird in ihrem innern Wesen jener πίστις des Abraham durchaus gleichgestellt: Röm. 4, 11. 12. 13. 16. 23—24. Gal. 3, 7. 9.; sie ist also, da sie, wie dem Abraham die seine, von Gott zur Gerechtigkeit angerechnet wird (εἰς δικαιοσύνην λογίζεται, vgl. Röm. 4, 5.), das zweifellose Bauen und Vertrauen auf Gottes Gnade im Tode seines Sohnes. Wo sie also mit der δικαιοσύνη, die aus ihr folgt (διὰ πίστεως, ἐκ πίστεως) zusammengestellt ist, hat sie ohne Zweifel den oben bezeichneten Begriff. So Gal. 2, 16. 20. 3, 7. 8. 9. 11. 12. 14. 22. 24. 26. 5, 5. 6. Röm. 1, 17. 3, 22. 25. 26. 27. 28. 30. 31. 4, 9. 11. 12. 13. 16. 19. 20. 5, 1. 2. 9, 30. 32. Ebenso das πιστεύειν: Gal. 3, 6. 22. Röm. 1, 16. 3, 22. 4, 3. 5. 11. 17. 18. 24. 10, 4. Dafs aber Beides sich gerade auf den Tod Christi bezieht, den uns Gott in seinem Blute als ἱλαστήριον vorgestellt hat (προέθετο), zeigt Röm. 3, 25. unwiderleglich. Die Ausdrücke: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. 3, 22. Gal. 2, 16.), πίστις Ἰησοῦ (Röm. 3, 26., vgl. Gal. 2, 20.), πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Gal. 3, 26.), drücken daher in diesem Zusammenhange unzweifelhaft das feste Vertrauen auf Christi Tod aus; denn gerade von dieser πίστις wird ausdrücklich die auch bei jenen Ausdrücken erwähnte δικαιοσύνη abhängig gemacht.

Die so eben gezeigte Bedeutung der πίστις und des πιστεύειν wird nun vorzugsweise als die Paulinische angesehen, da keiner der übrigen Apostel den Glauben so bestimmt auf Christi Tod bezieht; allein auch beim Paulus ist diese Bedeutung nur im Galater- und Römerbriefe die herrschende; denn nur hier entwickelt er seine Lehre von der Rechtfertigung, und gerade diese folgt aus dem völligen Vertrauen auf Christi Tod. Anders dagegen ist es in seinen früheren Briefen, wo diese Lehre noch nicht so voll-

ständig entwickelt war, anders aber auch in seinen späteren, wo seine dogmatische Entwickelung weiter ging.

In dem nächsten Lebensabschnitte des Apostels, von dem uns Lucas **Act. 20—28.** berichtet, kommt in den von Paulus angeführten Reden das Wort *πίστις* nur ein Mal vor, und zwar in seiner Abschiedsrede an die Ephesinischen Ältesten. Es ist zusammengestellt mit den Worten: *εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν* (Act. 20, 21.), und die Präposition *εἰς*, wie der Zusammenhang weisen auf die noch vorherrschende Bedeutung des zuversichtlichen Bauens und Vertrauens hin; denn es geht dicht vorher die *μετάνοια εἰς τὸν θεόν*, und auf sie folgt nach der uns bekannten Paulinischen Dogmatik die Rechtfertigung durch den Glauben; eben diese ist daher durch die gleich folgende *πίστις* angedeutet, die danach hier keinen andern Begriff in sich schliefst, als den uns aus dem Galater- und Römerbriefe bekannten. Da aber auch dort das völlige Vertrauen auf Christi Tod gerade auf seiner göttlichen Hoheit beruhet, indem Gott seines eigenen Sohnes nicht verschonet, sondern für uns Alle dahingegeben hat (Röm. 8, 32.), so drückt auch hier das *εἰς τὸν κύριον* bei *πίστις*, wie vorher das *εἰς τὸν θεόν* bei *μετάνοια*, zugleich die Richtung des fest vertrauenden Herzens auf die göttliche Persönlichkeit Christi aus. Auch bei dem zweimaligen Gebrauch des *πιστεύειν*, in Bezug auf Gesetz und Propheten (Act. 24, 14. 26, 27.), erkennt man den Begriff des festen Bauens und Sichverlassens wieder. Die uns aus den zuletzt geschriebenen Briefen bekannte Bedeutung ist also auch hier noch zu finden.

Anders dagegen verhält es sich mit dem Gebrauch jener Wörter in den zu Rom geschriebenen Briefen, also in dem an die **Colosser, Epheser, den Philemon** und die **Philipper.** Hier ist die Lehre von der göttlichen Hoheit Christi bereits weiter entwickelt (s. S. 556 ff.), und die *πίστις* richtet sich als feste, zuversichtliche Überzeugung ebensowohl auf diese göttliche Hoheit Christi, als sie bei Erwähnung seines Todes wieder als festes Bauen und Vertrauen auftritt; ja in den meisten Stellen sind

beide Bedeutungen jetzt so innig verschmolzen, daſs man von einem Vorherrschen des einen oder andern Begriffs gar nicht mehr reden kann. So ist das Letztere unzweifelhaft der Fall, wenn der Apostel zu den Colossern spricht, daſs er gehört von ihrem Glauben in Christo Jesu (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Col. 1, 4.), und dasselbe auch den Ephesern (ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ, Eph. 1, 15.) und dem Philemon (ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν, v. 5.) schreibt. Die Präposition ἐν drückt hier das Ruhen der Überzeugung wie des Vertrauens in der göttlichen Persönlichkeit Christi aus, und das πρός die Richtung, die das überzeugte und vertrauende Herz zu derselben Persönlichkeit hin nimmt (vgl. εἰς, Col. 2, 5.). Auch wenn der Apostel zu den Colossern sagt: „Wenn ihr im Glauben festgegründet und beständig bleibt (εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι) und euch nicht wankend machen lasset in der Hoffnung des Evangeliums" (καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου, Col. 1, 23.): so liegt darin nicht bloſs die Festigkeit der Überzeugung von Christi Hoheit, die der Apostel kurz vorher erst bezeichnet hatte, sondern zugleich die Festigkeit des Vertrauens auf das, was wir durch Christus und seinen Tod empfangen haben; denn gerade von dem Tode Christi und seiner Wirkung redet der Apostel (v. 22.) und deutet auch hier durch das Wort ἐλπίς noch darauf hin. Ebenso ist es, wenn er von der Festigkeit des Glaubens an Christus, dem στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως (Col. 2, 5.), spricht und von den Colossern fordert, daſs sie sein sollen ἐῤῥιζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) καὶ βεβαιούμενοι ἐν τῇ πίστει (Col. 3, 7.). Beides, Überzeugung von der göttlichen Hoheit Christi und festes Vertrauen auf ihn, liegt ferner in der πίστις, wenn der Apostel den Ephesern wünscht, daſs Christus wohne durch den **Glauben** (διὰ τῆς πίστεως) in ihren Herzen (Eph. 3, 17.), wenn er von der Einheit des **Glaubens** (εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως) und der Erkenntniſs des Sohnes Gottes spricht (Eph. 4, 13.), wenn er sagt, daſs Ein Herr, **Ein Glaube** und Eine

Taufe sei (Eph. 4, 5.); ferner wenn er zu Philemon von der Gemeinschaft seines **Glaubens** (*τῇ κοινωνίᾳ τῆς πίστεώς σου*, v. 6.) spricht, wenn er zu den Philippern sagt, dafs er noch am Leben bleiben werde zu ihrer Förderung und Freude im **Glauben** (Phil. 1, 25.), dafs er sich freue, auch wenn er als Trankopfer gespendet werde über dem Opfer und Dienste ihres **Glaubens** (*ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν*, Phil. 2, 17.), ja selbst, wenn er sie ermahnt, für den **Glauben** an das Evangelium mit ihm zu kämpfen (*τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου*, Phil. 1, 27.); denn auch hier liegt in der *πίστις* Überzeugung und Vertrauen zugleich. Der Begriff des letztern, des zuversichtlichen Vertrauens, tritt dagegen wieder mehr hervor, wenn er von dem **Glauben** an die Wirksamkeit Gottes spricht (*πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ*, Col. 2, 12.) und Wirkungen erwähnt, die gerade der Glaube an den Tod Christi hervorbringt; so, wenn er den Ephesern sagt, dafs sie durch die Gnade gerettet sind mittelst des **Glaubens** (Eph. 2, 8.), und dafs sie Freudigkeit und Zutritt haben in Zuversicht durch den **Glauben** an ihn (*διὰ πίστεως αὐτοῦ*, Eph. 3, 12.). Hier ist offenbar vorzugsweise der Glaube an Christi Tod gemeint, und ebenso, wenn er zu den Philippern von der Gerechtigkeit durch den **Glauben** und um des **Glaubens** willen spricht (*διὰ πίστεως Χριστοῦ* und *ἐπὶ τῇ πίστει*, Phil. 3, 9.). Gerade diese letztern Beispiele zeigen, dafs mit der Wiedererwähnung der Sache auch die frühere Bedeutung des Wortes wiederkehrt. Der jetzt herrschende Gebrauch des Wortes aber ist der oben erörterte, wie denn auch das Verbum *πιστεύειν* jetzt denselben Sinn ausdrückt, nämlich: volle Überzeugung haben von der göttlichen Hoheit Christi und zugleich festes Vertrauen zu ihm; daher auch das *πιστεύειν εἰς αὐτόν* (Phil. 1, 29., vgl. Eph. 1, 19.).

Die eben besprochene Bedeutung der *πίστις* ist nun aber auch wirklich die bleibende; denn in den **drei Pastoralbriefen** tritt nur insofern noch eine bemerkenswerthe Eigenheit hervor, als bei schon länger bestehendem Christen-

glauben dieser nun häufiger auch objectivirt und als Lehre bezeichnet auftritt; daher jetzt die öfter vorkommenden Wörter *διδασκαλία* (1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 7. 2 Tim. 3, 10.), mit dem Zusatze *ἡ ὑγιαίνουσα* (1 Tim. 1, 10. Tit. 1, 9. 2, 1. 2 Tim. 4, 3.) und *ἡ καλή* (1 Tim. 4, 6.), und *οἱ ὑγιαίνοντες λόγοι* (2 Tim. 1, 13. 1 Tim. 6, 3.); wefshalb auch die *πίστις* selbst zwei Mal in diesem Sinne gebraucht wird (1 Tim. 3, 9. 4, 6.). Sonst aber erscheint dieselbe hier durchaus in der nun beim Apostel fixirten Bedeutung, in welcher Überzeugung und Vertrauen so innig zu Einem Begriff verschmolzen sind, dafs von einem Vorherrschen der einen oder anderen Bedeutung, wie früher, nicht mehr die Rede sein kann. Wo der Apostel daher das Überzeugtsein noch besonders betonen und hervorheben will, nimmt er jetzt das Passiv von *πιστόω*, also ein ganz anderes Verbum, als *πιστεύειν* (2 Tim. 3, 14.), ja er setzt dicht neben *πιστεύειν*, um den Begriff des Überzeugtseins noch besonders auszudrücken, das Wort *πέπεισμαι*, ich bin überzeugt (2 Tim. 1, 12.). Auch wo er hier von einem Abfallen (*ἀφίστασθαι*, 1 Tim. 4, 1.), Abirren (*ἀποπλανᾶσθαι*, 1 Tim. 6, 10.), Abweichen (*ἀστοχεῖν*, 1 Tim. 6, 21., vgl. c. 1, 6.) vom Glauben, Beharren (*μένειν*, 1 Tim. 2, 15.) im Glauben, von einem Schiffbruchleiden im Glauben (*περὶ τὴν πίστιν ναυαγεῖν*, 1 Tim. 1, 19.), von einem Verwirren des Glaubens (*ἀνατρέπειν τὴν πίστιν*, 2 Tim. 2, 18.), von einem Verwerflichsein am Glauben (*ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν*, 2 Tim. 3, 8.), von einem Gesundsein im Glauben (*ὑγιαίνειν ἐν τῇ πίστει*, Tit. 1, 13. 2, 2.) spricht, und man also zunächst an die Überzeugung oder selbst an den Inhalt derselben denkt, ist bei näherer Betrachtung doch immer auch das feste Sichverlassen und Vertrauen auf die erkannte Wahrheit, also auch auf die Göttlichkeit der Person Jesu und die Bedeutung seines Todes (denn das gerade ist der Hauptinhalt des Glaubens, wie er auch in diesen Briefen vorliegt) mitgemeint. Bestätigung aber erhält gerade dieser Begriff der *πίστις*, der Beides umfafst, durch viele, durchaus unzweideutige Stellen. So, wenn der Apostel dem Timotheus schreibt, dafs die heiligen Schriften

ihn unterweisen könnten zur **Seligkeit** mittelst des **Glaubens in Christo Jesu** (*διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, 2 Tim. 3, 15.); ferner, wenn er von sich selbst sagt, dafs er den Lauf vollendet und **den Glauben bewahrt** habe (*τὴν πίστιν τετήρηκα*, 2 Tim. 4, 7.); wenn er den Timotheus auffordert, den schönen **Kampf des Glaubens** (*τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως*) zu kämpfen (1 Tim. 6, 12.); wenn er ihn seinen **ächten Sohn im Glauben** (*γνήσιον τέκνον ἐν πίστει*) nennt (1 Tim. 1, 3.), von seinem **ungeheuchelten Glauben** (*ἀνυπόκριτος πίστις*, 2 Tim. 1, 5. 1 Tim. 1, 5.), der **Veranstaltung** Gottes **im Glauben** (*οἰκονομία θεοῦ ἡ ἐν πίστει*, 1 Tim. 1, 4.), dem **Glauben der Auserwählten** Gottes (*ἡ πίστις ἐκλεκτῶν θεοῦ*, Tit. 1, 1.), dem **gemeinschaftlichen Glauben** (*κοινὴ πίστις*, Tit. 1, 4.), von dem Glauben und **der Liebe** (1 Tim. 1, 14., vgl. 2 Tim. 1, 13. 3, 10.) und endlich **dem Lieben** im Glauben (*φιλεῖν ἐν πίστει*, Tit. 3, 15.) spricht. Die Stellen, wo die *πίστις* als Treue und christliche Tugend (1 Tim. 2, 7. Tit. 2, 10. 1 Tim. 4, 12. 6, 11. 2 Tim. 2, 22. 3, 10.) oder selbst als Treue gegen ein gegebenes Versprechen (1 Tim. 5, 12.) auftritt, kommen natürlich hier nicht in Betracht, sofern der Zusammenhang diese Bedeutung des Wortes rechtfertigt, ja fordert. Ganz analog liegt daher jetzt auch in dem *πιστεύειν* Beides auf's Innigste vereinigt: fest überzeugt sein und zugleich fest vertrauen; so in Bezug auf Christus, wenn der Apostel von denen spricht, die einst an ihn glauben würden **zum ewigen Leben** (*τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον*, 1 Tim. 1, 16.). Wenn es dagegen von Christus heifst, dafs er geglaubt sei in der Welt (*ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ*, 1 Tim. 3, 16.), dafs der Apostel wisse, an wen er glaube (*οἶδα γάρ, ᾧ πεπίστευκα*, 2 Tim. 1, 12.), und endlich, dafs die an Gott gläubig Gewordenen (*οἱ πεπιστευκότες τῷ θεῷ*) sich guter Werke befleifsigen sollen (Tit. 3, 8.): so wiegt, wie wir das oben selbst gezeigt haben, in dem ersten dieser drei Beispiele allerdings der Begriff des Überzeugtseins von der göttlichen Hoheit Christi, in den beiden letzteren dagegen der des Vertrauens wieder vor; allein, dafs diefs der Fall ist, kann

nach dem früheren Sprachgebrauch des Apostels um so weniger befremden, als in diesen Stellen die Gedanken den Apostel auf den früheren Gebrauch des Wortes zurückführen. Doch bleibt auch hier wohl zu beachten, wie die nicht vorwiegende Bedeutung keineswegs so zurücktritt, wie früher, sondern immer zugleich mitgemeint ist.

Überblicken wir nun noch ein Mal den ganzen Gang, den der Gebrauch der Wörter *πίστις* und *πιστεύειν* beim Paulus genommen, so ist es kurz dieser. Zuerst bezeichnen sie die feste Überzeugung, daſs Christus der erwartete Messias sei, dann das feste Vertrauen auf die in seinem Tode geoffenbarte Weisheit und Gnade Gottes, sodann Überzeugung von seiner göttlichen Hoheit und zugleich Vertrauen auf ihn und sein ganzes Werk, darauf ein Bauen und Sichverlassen auf seinen Tod und durch diesen auf Gottes Gnade zur Vergebung der Sünden, und endlich feste Überzeugung von der göttlichen Natur Christi und zugleich daraus flieſsendes und damit verbundenes volles Vertrauen auf ihn und die Macht seines Todes, die selbst die Geisterwelt mitumfaſst (Col. 1, 20. Eph. 1, 10.). Führte aber der Geist Gottes den Apostel so immer weiter, und bewahrte er ihn hiermit vor jeder Einseitigkeit in der Auffassung und dem Gebrauch der die Seele alles christlichen Lebens bildenden *πίστις*, so finden wir doch zugleich hier auch ein Zeugniſs, wie der fortschreitende Gebrauch des Wortes mit der fortschreitenden Erkenntniſs der christlichen Wahrheit beim Apostel Hand in Hand geht, und die immer klarer hervortretende und zuletzt bleibende und herrschende Bedeutung des Wortes auf der göttlichen Persönlichkeit Christi beruhet. Gerade dieſs aber zu erkennen, war für unsern Zweck die Hauptsache.

## §. 29.

## Fortsetzung 3.

4) Wenden wir uns zuletzt noch zu den eigenthümlich jüdisch-messianischen Vorstellungen, wie sie auch beim Apostel Paulus noch hervortreten, so ist bereits schon oben gezeigt, wie die nahe Wiederkunft Christi und

die Todtenauferstehung hier auf Erden Anfangs den Hauptinhalt seiner Überzeugung bildeten, wie jedoch vom zweiten Corintherbriefe an die erstere in immer weitere Ferne hinausrückte, die letztere aber der Überzeugung von dem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode bei Christo Raum gab. Ehe wir jedoch darauf eingehen, zu zeigen, wie späterhin jene frühere Erwartung des Apostels sich gestaltete, und was davon noch immer bei ihm zurückblieb, haben wir zunächst seine Ansicht vom A. T. und die Art, wie er dasselbe in seinen Lehrvorträgen und Schriften benutzte, näher zu charakterisiren.

Auch Paulus ist fest überzeugt, dafs im A. T. der Geist Gottes redet und darin Leben, Schicksal und Hoheit des Erlösers zuvor verkündet hat. Denn er nennt ausdrücklich jegliche Schrift (πᾶσα γραφή), welche zu den heiligen Schriften (τὰ ἱερὰ γράμματα) gehört, von denen er eben redet, gottbegeistert (θεόπνευστος), d. i. von dem göttlichen Geiste herrührend (2 Tim. 3, 15 – 16.). Darum sagt er nicht blofs, dafs die Aussprüche Gottes (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, Röm. 3, 2.) den Israeliten anvertraut seien, sondern er sagt von der Schrift selbst, dafs sie voraussah (προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφή, Gal. 3, 8.), welche Voraussicht doch nur dem in ihr redenden Geiste zugeschrieben werden kann. Was daher zuvor geschrieben worden (ὅσα γὰρ προεγράφη), erklärt er, das ist zu unserer Belehrung zuvor geschrieben (εἰς ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη), auf dafs wir durch Standhaftigkeit und durch den Trost der Schrift (διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν) die Hoffnung behalten (Röm. 15, 4.). Die dicht vorhergehende Anwendung einer Schriftstelle auf Christus (v. 3.) zeigt aber deutlich, wie der Apostel das „zur Belehrung zuvor geschrieben" meint. Denn er sieht durch Christus die zuvor an die Väter ergangene Verheifsung erfüllt (τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκε, Act. 13, 32. 23. 26, 6. 7.); es ist Alles vollendet, was von ihm geschrieben steht (ὡς δὲ ἐτέλεσαν ἅπαντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα, Act. 13, 29.). Darum sagt er, dafs er von Christo

nichts Anderes lehre, als wovon die **Propheten** geredet, dafs es geschehen solle, und **Moses** (Act. 26, 22—23.). Aus dem Gesetz **Mose** und den **Propheten** suchte er daher zu überzeugen von Jesu (Act. 28, 23., vgl. c. 24, 14. 26, 27.), und aus der Schrift nahm er die Beweise, dafs Jesus der Christ sei (Act. 17, 2—3. 11. 18, 4. 19, 8.). Ja, er erklärt ausdrücklich, dafs Gott sein Evangelium vorherverheifsen durch seine **Propheten** in den **heiligen Schriften** (*εὐαγγέλιον ϑεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις*) (Röm. 1, 1—2.). Darum sagt er denn auch zu Rom, wegen der Hoffnung Israels (*ἕνεκεν γὰρ τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰσραήλ*) trage er die Kette (Act. 28, 20.); denn er sah jene in Christo nun erfüllt, da alle Verheifsungen Gottes (*ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι ϑεοῦ*) in ihm Ja und in ihm Amen seien (*ἐν αὐτῷ τὸ ναὶ καὶ ἐν αὐτῷ τὸ ἀμήν*, 2 Cor. 1, 20.). Was daher der truglose Gott vor ewigen Zeiten verheifsen, das ewige Leben (*ἣν ἐπηγγείλατο ὁ ἀψευδὴς ϑεὸς πρὸ χρόνων αἰωνίων* — sc. *ζωὴν αἰώνιον*, Tit. 1, 2.), das werde jetzt verkündet, und zwar nach Offenbarung des in ewigen Zeiten verschwiegenen Geheimnisses, das aber jetzt geoffenbart und durch die prophetischen Schriften (sofern diese nämlich jetzt erfüllt sind und also besser verstanden werden) allen Völkern verkündet werde (*φανερωϑέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν* — *εἰς πάντα τὰ ἔϑνη γνωρισϑέντος*, Röm. 16, 26.). Bei den Juden bleibt daher, so spricht er ferner, wenn sie nicht an den Erlöser glauben, dieselbe Decke auf der Lesung des alten Bundes (*τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαϑήκης μένει*), und wenn Mose gelesen wird, liegt eine Decke auf ihrem Herzen (*ἡνίκα ἀναγινώσκεται Μωσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται*); denn erst, wenn sie sich zum Herrn bekehren, wird die Decke weggenommen (*περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα*), erst durch Christus wird sie vernichtet (*ἐν Χριστῷ καταργεῖται*) (2 Cor. 3, 14—16.).

Gerade aus diesen letzten Äufserungen des Apostels wird nun klar, wie er im A. T. Verheifsungen und Weis-

sagungen, die in Christo ihre Erfüllung gefunden, erblickte. Denn da die unbekehrten Juden sie nicht zu finden und zu entdecken vermochten, weil bei Lesung des A. T. gleichsam eine Decke auf ihren Augen und Herzen lag, so konnten nach des Apostels eigener Überzeugung jene Weissagungen des A. T. nicht an sich schon verständlich sein, sondern wurden es erst durch den Glauben an Christus. Erst mit diesem wurde jene Decke weggenommen, und man erblickte Weissagungen auf die Person und das Werk Christi, wo man dem natürlichen, d. i. grammatisch-historischen, Sinne nach dieselben nicht zu entdecken vermochte. Selbst in den schon als messianisch anerkannten Stellen des A. T. sah man darum keine Beziehung auf Christus, weil man den Sinn nicht verstand, der eben in Christo seine Erfüllung gefunden. Der Geist Gottes mufste also auch nach Paulus einen Sinn in jene Stellen gelegt haben, der erst dem gläubigen Auge und Herzen sich erschlofs; und von dieser Ansicht aus sehen wir denn den Paulus einen Gebrauch vom A. T. machen, der ihm blofs von seiner christlichen Überzeugung eingegeben wird, ohne dafs er nach dem ursprünglichen, d. i. historischen, Sinne derselben frägt. Wohl führte ihn diefs in der allegorischen Deutung mancher Worte, wie wir weiter unten sehen werden, ziemlich weit, da seine pharisäische Bildung und frühere Schriftauslegung, verbunden mit dem zunächst ihm vorliegenden Zwecke, ihn zuweilen dazu veranlafste; allein der Kanon, nach dem er überhaupt bei Auslegung und Anwendung des A. T. verfuhr, ist und bleibt nichts desto weniger derselbe, wie wir ihn beim Petrus und Johannes, ja beim Erlöser selbst erkannt haben (s. oben).

Zunächst ist es das Leiden und der Tod Jesu, die er durch Moses und die Propheten vorherverkündigt sieht; denn er sagt, dafs die Obersten der Juden die Aussprüche der Propheten, die an jedem Sabbath vorgelesen würden, durch Jesu Verurtheilung erfüllt hätten (κρίναντες ἐπλήρωσαν, Act. 13, 27.). Er redet ferner zu Thessalonich drei Sabbathe hindurch aus der Schrift (διελέγετο αὐτοῖς ἀπὸ τῶν

γραφῶν), indem er Aufschlufs gab und darlegte, dafs der Christus habe leiden und auferstehen müssen von den Todten (Act. 17, 2—3., vgl. Act. 26, 22—23.). Er wendet auf Christi Leiden aus Ps. 96, 10. die Worte an: „Der dich Höhnenden Hohn ist auf mich gefallen" (Röm. 15, 3.), und auf die Schmach Christi am Kreuz aus 5 Mos. 21, 23. den Ausspruch: „Verflucht ist, wer am Holze hängt" (Gal. 3, 13.). Die Auferweckung Christi von den Todten aber ist es vorzugsweise, auf die er zu Anfang seiner apostolischen Thätigkeit hinweist, als auf die Erfüllung dessen, was Gott den Vätern (Act. 13, 32.) und auch dem David (v. 34.) verheifsen; denn in der Auferstehung Christi sieht er den Hauptbeweis der messianischen Würde Jesu und weist daher wiederholt aus der Schrift nach, wie sie zuvor verkündet sei (Act. 17, 2—3. 26, 6. 7. 22—23.). Ganz bestimmt aber bezieht er auf sie die bekannten Worte aus Ps. 2, 7: „Du bist mein Sohn; heute habe ich dich gezeugt" (Act. 13, 33.). Gerade diese Beziehung und Deutung der Worte auf die Auferstehung des Erlösers, nicht aber auf seine höhere, göttliche Natur, steht in vollkommenem Einklange mit der anfänglichen, oben nachgewiesenen Überzeugung des Apostels. Erst später bezieht er Worte, in denen Gott selbst das Subject ist, und wo von Jehova selbst etwas ausgesagt wird, auf die Person Christi (Röm. 10, 13. Eph. 4, 8. 2 Tim. 2, 19.). Anfangs, wo noch die Nähe des messianischen Gerichts und der Todtenauferstehung von ihm verkündet wird, wendet er auf diese eine Stelle aus Habakuk an (c. 1, 5. Act. 13, 40—41.), wo der Prophet mit dem göttlichen Strafgericht durch die Chaldäer drohet. Seine Hoffnung auf die Todtenauferstehung selbst aber nennt er die Hoffnung auf die an die Väter geschehene Verheifsung (Act. 26, 6.). Auch in den Thessalonicherbriefen, und das ist jedenfalls bedeutungsvoll und stimmt mit der oben gegebenen Darstellung der allmählichen Entwickelung der Paulinischen Überzeugung vollkommen überein, findet sich noch nicht eine einzige Stelle des A. T. auf des Erlösers

Hoheit gedeutet. Noch im ersten Corintherbriefe (c. 15, 27.) wendet der Apostel nur die ursprünglich auf die Hoheit des Menschen gehende Stelle aus Ps. 8, 7: „Alles hat er unter seine Füfse gethan," auf die messianische Herrschaft des Erlösers bei seiner Wiederkunft an und erklärt auch diese noch für endlich (v. 28.). Dagegen wendet er später, als die göttliche Natur Christi bestimmt von ihm erkannt und gelehrt wird, die auf Jehova selbst gehenden Worte aus Joel 3, 5: „Jeder, der den Namen des Herrn anrufet, wird gerettet werden", auf den Erlöser an (Röm. 10, 13.), und um die Weltherrschaft desselben zu bezeichnen, führt er aus Jesaias 11,10. die Worte an: „Es wird sein der Sprössling Isai's und der sich erhebet, die Völker zu beherrschen: auf ihn werden die Völker hoffen" (Röm. 15,12.). Im Epheserbriefe aber deutet er, was in Ps. 68, 19. von Gottes Hinaufsteigen auf den Berg Zion gesagt ist, auf Christi Hinaufsteigen zum Himmel (Eph. 4, 8.), und im zweiten Briefe an den Timotheus (2 Tim. 2,19.), was von Gott 4 Mos. 16, 5. gesagt ist, nämlich: „Der Herr kennt die Seinen," und ebenso (vgl. 4 Mos. 16, 27. Jes. 52, 11.): „Es stehe ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn nennet!" auf die Person des Erlösers.

Bei der reichen Schriftkenntnifs des Apostels stehen ihm nun aber auch überall, wo er christliche Wahrheit lehrt, Citate aus dem A. T. in Menge zu Gebote, und es giebt nicht leicht eine Grundlehre der christlichen Dogmatik, die er nicht mit Stellen des A. T. zu belegen weifs. Von der Heidenbekehrung, von der im A. T., namentlich in den Propheten, vielfach die Rede ist (s. oben), führt er in folgenden Stellen höchst treffende alttestamentliche Citate an: Act. 13, 47. 26, 23. Gal. 3, 8. Röm. 4, 17. 18. 9, 25—26. 10, 13. 18—20. 14, 11. 15, 9—11. 20—21.*); von der Widerspenstigkeit der Juden gegen das Evangelium

*) Die an diesen Orten citirten Stellen des A. T. sind hier darum nicht einzeln noch angegeben, weil sie schon in Luther's Bibel an den bezeichneten Stellen angemerkt sind.

nicht minder in folgenden Stellen: Act. 28, 25—27. 1 Cor. 14, 21—22. 2 Cor. 3, 13—14. Röm. 9, 27. 29. 10, 19. 21. 11, 4. 8. 9.; von der Bekehrung des ganzen Israels: Röm. 11, 26—27. Fragen wir aber nach einzelnen dogmatischen Lehrsätzen, die er aus dem A. T. seinen Lesern anschaulich und begreiflich zu machen und zugleich zu stützen und zu erweisen sucht, so ist es zunächst die Grundlehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben, von welcher er selbst sagt, dafs von ihr Zeugnifs gegeben werde von dem Gesetz und den Propheten (Röm. 3, 21.). Er erweist sie zuerst durch die Stelle aus Habakuk (c. 2, 4.): „Der Gerechte wird durch Glauben leben" (Röm. 1, 17. Gal. 3, 11.). Wohl heifst es im Grundtext: „Der Gerechte wird durch seine Redlichkeit leben" (בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה); allein das hebräische Wort heifst auch Treue und kann daher sehr wohl auch durch πίστις wiedergegeben werden. Vor Allem aber ist es das Beispiel des Abraham (Gal. 3, 8. Röm. 4, 3. 17. 18.), das der Apostel überaus treffend anführt. Auch die Worte David's über die Sündenvergebung werden von ihm citirt (Röm. 4, 7.). Die göttliche Weisheit aber, die sich gerade im Tode Christi offenbart und die menschliche vereitelt, hat er durch Stellen aus Jesaias (c. 29, 14.), Hiob (c. 5, 13.) und einem Psalme (Ps. 94, 12.) durchaus angemessen bezeichnet (1 Cor. 1, 19. 3, 19. 20.). Dafs so aber Ungeahnetes durch das Evangelium geoffenbart sei, bestätigt er durch Jes. 64, 4. (1 Cor. 2, 9.). Für die Lehre von der menschlichen Verderbnifs führt er ebenfalls höchst treffende Stellen an (Röm. 3, 10—12.). Die Erwählung aber, als freien Act der göttlichen Gnade, macht er durch das Beispiel des Isaak und des Jacob, sowie durch die Worte Gottes an Moses und an Pharao, anschaulich (Röm. 9, 9, 12. 15. 17.). Einzelne Lehren, die er aufserdem durch alttestamentliche Citate belegt, sind: die von der Festigkeit und Gewifsheit des Glaubens (Röm. 10, 8.), von der Auferstehung (1 Cor. 15, 54. 55., vgl. v. 45.), von der sittlichen Reinigung (2 Cor. 6, 17.), von der christlichen Freiheit, Alles zu essen (1 Cor. 10, 26.), von der Wohlthätigkeit (2 Cor.

8, 15. 9, 9.), von der *Pflicht, die Lehrer des Evangeliums zu erhalten* (1 Cor. 9, 9. 1 Tim. 5, 18.), und endlich die *Warnung vor dem Götzendienst* (1 Cor. 10, 7.). Auch einzelne Erscheinungen und Zustände weifs er durch Stellen des A. T. zu bezeichnen, so das *Reden mit Zungen* (1 Cor. 14, 21.), das den Corinthern *durch das Evangelium widerfahrene Heil* (2 Cor. 6, 2.), das *Verhältnifs zwischen Juden- und Christenthum* (Gal. 4, 22 ff.), die *Verfolgung der Christen* (Röm. 8, 36.) und die *Verkündigung des Evangeliums selbst* (Röm. 10, 15. 16. 18.). *Auf sich selbst* endlich wendet er Stellen des A. T. an, indem er sagt, dafs er rede, weil er glaube (2 Cor. 4, 13.), dafs er predige, wo das Evangelium noch nicht bekannt sei (Röm. 15, 21.), und dafs er mit seiner Predigt bei den Juden auf völlige Blindheit und Verstocktheit gestofsen sei (Act. 28, 25—27.). Zu seiner Entschuldigung im hohen Rathe zu Jerusalem führt er endlich ebenfalls eine Stelle aus Moses (2 Mos. 22, 27.) an (Act. 23, 5.).

Haben wir aber hiermit im Allgemeinen die *Personen* und *Gegenstände* bezeichnet, auf die der Apostel alttestamentliche Stellen anwendet, so mufs nun auch die *Art*, wie er sie citirt, näher bezeichnet werden. Er führt sie fast ohne Ausnahme nach der griechischen Übersetzung der LXX. an; aber auch seine Anführung nach diesen ist eine durchaus freie und blofs aus dem Gedächtnifs entnommene. Daher kommen Veränderungen der Worte, Einschiebungen und Weglassungen vor, die zum Theil Gedächtnifsfehlern, zum Theil aber der besondern Absicht des Apostels zuzuschreiben sind und den ursprünglichen Sinn der Worte zuweilen ganz verändern. Einige Beispiele werden diefs klar und zur Genüge darthun. 1 Cor. 3, 19. vertauscht er in der Stelle aus Hiob 5, 13. das *καταλαμβάνων* der LXX. (für לֹכֵד) mit *δρασσόμενος*, das ungefähr denselben Sinn ausdrückt; 1 Cor. 3, 20. aber setzt er in der Stelle aus Ps. 94, 12: „*Der Herr kennt der Weisen Gedanken, dafs sie nichtig sind*,“ das Wort *σοφῶν* geradezu für das in den LXX. stehende Wort *ἀνθρώπων* (אָדָם), weil

jenes besser in seinen Gedankengang paſst. Die Worte 1 Cor. 15, 54: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg" (*κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος*), die aus Jes. 25, 8. sind, weichen sowohl von den LXX., als dem Hebräischen ganz ab; denn in den LXX. lauten sie: *κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας*, und im Hebräischen: בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח, d. i. er vernichtet den Tod auf ewig. Hier ist das Activum nicht bloſs durch das Passivum *κατεπόθη*, sondern auch das לָנֶצַח, auf ewig, das die LXX. hier durch *ἰσχύσας* ausdrücken, durch *εἰς νῖκος* wiedergegeben, weil das hebräische Wort von den LXX. einige Mal (vgl. 2 Sam. 2, 26.) durch *εἰς νῖκος* übersetzt wird. Auch in den gleich folgenden Worten aus Hosea 13, 14: „Wo ist, o Tod, dein Stachel? wo ist, o Unterwelt, dein Sieg?" (*ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; ποῦ σου, ᾅδη, τὸ νῖκος*; (1 Cor. 15, 55.), herrscht vollständige Abweichung von den Worten des hebräischen Textes, wie der LXX.; denn die ersteren lauten: אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל, d. i. Wo sind deine Pesten, Tod? wo deine Seuche, Unterwelt? die letztern aber: *ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ᾅδη;* Abgesehen von der Umstellung der Worte, wonach *τὸ κέντρον* vom Apostel zuerst gesetzt ist, so ist das *δίκη* der LXX., womit ungenau das hebräische דְּבָרֶיךָ von דֶּבֶר, Verderben, Pest, wiedergegeben ist, hier gar durch *νῖκος* ausgedrückt, wozu vielleicht das hebräische קָטָבְךָ von קטב oder קֶטֶב, Verderben, Seuche, weil es auch Niederlage heiſsen kann (vgl. Gesen. u. d. W.), irgend wie Veranlassung gegeben haben mag. In der Stelle aus 1 Mos. 2, 7: „Es ward der erste Mensch Adam eine lebendige Seele" (1 Cor. 15, 45.), ist in die Worte der LXX.: *καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, nicht bloſs das Wort *πρῶτος*, sondern auch *Ἀδάμ* durchaus frei eingeschoben, weil gerade dem ersten Adam der letzte Adam, nämlich Christus, entgegengesetzt wird. Weggelassen aber sind aus der Stelle 5 Mos. 21, 23: „Verflucht ist, wer am Holze hängt" (Gal. 3, 13.), die gewichtigen Worte *ὑπὸ θεοῦ*, weil der Apostel gerade dieſs nicht sagen will, daſs Christus von Gott verflucht sei (s. die Erklärung dieser Stelle S. 611—613.). Ebenso sind in der Stelle aus 1 Mos. 21, 20: „Treibe die Magd aus und ihren Sohn; denn

nicht erben soll der Sohn der Magd mit dem Sohne der Freien" (Gal. 4, 30.), aus den Worten der LXX. nicht bloſs die Wörter ταύτην nach παιδίσκην und ταύτης nach παιδίσκης weggelassen, sondern für die Worte der LXX.: μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ, setzt der Apostel frei: μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας, weil er auf den Begriff der Freien, deren Kinder wir sind (v. 31.), gerade den Accent legt. Einen ganz entgegengesetzten Sinn aber bringt der Apostel aus den Worten des Ps. 68, 19. heraus; denn er sagt: „Er stieg hinauf zur Höhe, führte Gefangene und gab Geschenke den Menschen" (Eph. 4, 8.). Im Urtexte nämlich ist hier von Jehova die Rede, welcher siegreich auf den Berg Zion oder zum Himmel zurückkehrt, und von dem es daher heiſst: עָלִיתָ לַמָּרוֹם שָׁבִיתָ שֶּׁבִי לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם, d. i. „Du steigst zum hohen Sitz, führest Gefangene, empfängst Geschenke an Menschen." Dieſs nun geben die LXX. also wieder: ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώποις. Die letzten Worte nun ändert Paulus hier also, daſs gerade das Gegentheil herauskommt; denn statt ἔλαβε sagt er ἔδωκε und statt ἐν ἀνθρώποις setzt er den bloſsen Dativ τοῖς ἀνθρώποις. Gerade hierin aber liegt die von ihm beabsichtigte beweisende Kraft; denn das ἐδόθη ἡ χάρις und die δωρεὰ τοῦ Χριστοῦ (v. 7.) will er eben beweisen, und darum ist ihm das ἔδωκε die Hauptsache. Entweder also liegt hier ein Gedächtniſsfehler beim Paulus vor, oder er änderte mit vollkommener Freiheit die Worte absichtlich so, daſs sie zu seiner Beweisführung paſsten. Ebenso benutzt der Apostel die Stelle Ps. 116, 10: „Ich glaubte, darum redete ich" (2 Cor. 4, 13.), ohne alle Berücksichtigung des Zusammenhangs; denn nach dem Grundtexte heiſsen die Worte: „Ich vertrauete, wenn ich auch sprach: Viel muſs ich leiden." Das כִּי im Hebräischen, vollständig גַּם כִּי, wenngleich, obschon, ist hier durch διό wiedergegeben und so der Sinn durchaus verändert, abgesehen davon, daſs das Folgende, das eigentliche Object des Redens oder Sprechens, ganz weggelassen ist, weil es in den Gedankengang des Apostels nicht paſste. Vollständig verändert dagegen und darum im A. T. gar nicht mehr nach-

zuweisen ist das Citat: „Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Todten, so wird dich Christus erleuchten" (Eph. 5, 14.). Einige Ausleger glauben daher, hier an Jesaias 60, 1. denken zu müssen, wo es in den LXX. heifst: *φωτίζου, φωτίζου, Ἱερουσαλήμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν*; andere meinen, es habe dem Apostel Jes. 26, 19., wo von der Auferstehung der Todten die Rede ist, vorgeschwebt; noch andere aber halten die Stelle gar für ein Citat aus irgend einer apokryphischen Schrift. Auch die Stelle: „Es stehe ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn nennet!" (2 Tim. 2, 19.), läfst sich so im A. T. nirgends nachweisen, und man vermuthet nur, dafs Stellen wie 4 Mos. 16, 26. und Jes. 52, 11. dem Apostel vielleicht dabei vorgeschwebt haben.

Die typisch-allegorische Anwendung einzelner alttestamentlicher Worte aber, wie wir sie zuweilen noch beim Paulus finden, gehört ohne Zweifel seiner früheren pharisäischen Auslegekunst ausschliefslich an und kann um so weniger auf allgemeine Billigung Anspruch machen, als zwar Witz und Scharfsinn, jedoch auch reine Willkür darin sichtbar ist. Dahin gehört unstreitig, dafs der Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer und ihr Zug unter der Wolkensäule als eine Taufe derselben auf Moses bezeichnet wird (1 Cor. 10, 1—2.), dafs ferner der Felsen in der Wüste Christus gewesen sei (v. 4.), dafs Hagar und Sara das Juden- und Christenthum bedeuten (Gal. 4, 24 ff.) u. s. w. Die letztere Allegorie hält schon Luther in seiner Auslegung des 1. B. Mose (Halle, W. I. 1731.) für „zu schwach im Stich, denn sie weichet ab vom historischen Verstand." Paulus aber gebraucht hier selbst das Wort *ἀλληγορεῖν*; denn er sagt von den dem Abraham geborenen beiden Söhnen, dem einen von der Magd, dem andern von der Freien: *Ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα* (v. 24.), und meint damit, es sei allegorisch gesagt. Er hält also ausdrücklich neben dem historischen Sinne des A. T. auch noch, wie er es als Pharisäer gelernt, einen allegorischen fest, und hierin kommt er, wie

durch seine dialektische Gewandtheit, zuweilen zu Beweisführungen, die wohl jüdisch-christlichen Lesern zusagen konnten, uns aber nicht mehr befriedigen, da sie der wirklichen Beweiskraft völlig ermangeln. So wird nämlich von ihm dialektisch aus dem Singular τὸ σπέρμα (Gal. 3, 16 ff.) in der dem Abraham gegebenen Verheifsung gefolgert, es sei damit Christus bezeichnet, da ja nicht τοῖς σπέρμασι stehe, also nicht Mehrere damit gemeint wären. Der Collectivbegriff in dem Worte σπέρμα, wie in dem Hebräischen זֶרַע, wird dabei also geflissentlich ignorirt*). Aus dem Worte ἀναβάς aber, das er aus Ps. 68, 19. citirt und auf Christus bezieht, folgert er ebenfalls dialektisch (Eph. 4, 8—9.), dafs Christus zuerst müsse heruntergestiegen sein in die niedern Räume der Erde, obwohl ein Hinaufsteigen keineswegs ein vorhergegangenes Heruntersteigen nöthig macht oder zur nothwendigen Voraussetzung hat.

Nach dieser Bezeichnung der Citationsweise des Apostels überhaupt bleibt nur noch zu bemerken übrig, dafs er bei weitem die meisten Citate aus Jesaias, den Psalmen und dem ersten und fünften Buche Mosis entnimmt, woraus wohl nicht mit Unrecht der Schlufs zu ziehen ist, dafs in jenen Büchern nicht blofs am häufigsten messianische Stellen vom Apostel gefunden wurden, sondern dafs er auch gerade mit diesen Büchern am vertrautesten war.

Kommen wir nun zu der eigenthümlich jüdischen Erwartung von der Ankunft des Messias und den sie beglei-

*) Wenn dagegen Dr. Tholuck (Theolog. Anzeiger 1834. No. 31—34. und das A. T. im N. T. 1836. S. 52 ff.) sich bemühet, zu zeigen, Christus, als das σπέρμα, sei hier von der ganzen gläubigen Nachkommenschaft des Abraham, welche in Christo ihre persönliche Einheit habe, zu verstehen, so widerspricht diese Erklärung geradezu dem einfachen und offen daliegenden Sinne der apostolischen Worte, ja schiebt dem Apostel den Pluralbegriff, den er eben entschieden zurückweist, auf geschickte Weise wieder unter (s. aufserdem de Wette gegen diese Erklärung im Commentar zum Galaterbriefe). Solche Exegese, wenngleich aus der ehrenwerthen Absicht hervorgegangen, den Apostel überall nur zu Billigendes sagen zu lassen, kann den Unbefangenen unmöglich überzeugen und befriedigen.

tenden Umständen, aus denen der Apostel seine frühere Erwartung von der baldigen Wiederkunft Christi und der dann erst erfolgenden Todtenauferstehung und dem Gericht schöpfte, so haben wir zu der oben gegebenen Darstellung dieser Erwartung hier zunächst nur noch auf Einen Punkt aufmerksam zu machen, der bei der obigen Darstellung nur nebenbei berührt werden konnte, und der doch gerade die jüdisch-artige Erwartung des Apostels, wie sie in der ersten Zeit seines Wirkens hervortritt, in besonders helles Licht setzt.

a) Es ist diefs die Erwartung und Bezeichnung des sogenannten Antichristes, wie sie im zweiten Thessalonicherbriefe c. 2. enthalten ist. Die Farben des hier gegebenen Bildes, wie die einzelnen Züge desselben, sind nämlich unverkennbar aus dem Propheten Daniel entlehnt. Gerade dieser Prophet galt den Juden und namentlich den Pharisäern zu Christi Zeit als Hauptverkündiger der messianischen Zeit und dessen, was ihr voraufgehen müsse. Ist nun aber das Buch Daniel, wie diefs gründliche Untersuchungen zur Genüge darthun, zur Zeit der Maccabäer entstanden, und wird darin der syrische König Antiochus IV. Epiphanes, ohne genannt zu sein, deutlich als der der messianischen Zeit voraufgehende Bösewicht geschildert, da Alles, was durch ihn Abscheuliches gethan wird, zur Zeit des Endes (vgl. Dan. 11, 35. 40.), d. i. kurz vor Beginn der messianischen Zeit, geschieht: so mufste natürlich, als man später die Danielische Verkündigung von der Erscheinung des Messias und seines Reiches vorzugsweise festhielt, auch die voraufgehende Erscheinung jenes Bösewichtes erst erwartet werden, ehe man auf den Eintritt des messianischen Reiches selbst hoffen durfte. Die Sache verhält sich also einfach so: Als das Buch Daniel geschrieben ward, hoffte man die Ankunft des Messias in kurzer Zeit; denn die durch jenen Antiochus über die Juden gekommenen Drangsale hielt man für die bestimmten Vorzeichen jener Ankunft, für die sogenannten Messiaswehen. Nun aber legt der Verfasser des Buches seine bestimmten Verheifsungen von der Nähe der messianischen Zeit dem schon zur Zeit des Exils lebenden Propheten Daniel in den

Mund und läfst ihn mit historischer Treue und Genauigkeit die von da ab auf einander folgenden Weltreiche und zuletzt die Geschichte des macedonischen Reiches bis auf Antiochus IV. in Visionen schildern, um so der sich daran schliefsenden Verheifsung des nun gewifs eintretenden messianischen Reiches um so mehr Glauben zu verschaffen und seinem von den Grausamkeiten und Abscheulichkeiten des Antiochus eben heimgesuchten Volke in dieser Verheifsung Trost und Muth zum Ausharren in seinen Leiden und in der Treue gegen die väterliche Religion zu geben. Indefs ging die Zeit nach Antiochus, ohne die Erfüllung jener Verheifsung zu bringen, vorüber. Das Buch Daniel aber blieb, eben weil die Weissagungen darin in Visionen gekleidet und so verschiedener Deutung und Auslegung fähig waren, immerdar für die Bezeichnung der Erscheinung des Messias und des dann gehofften Weltreiches der Juden von der gröfsten Wichtigkeit. Zu Christi Zeit hielt man nun für die vierte Weltmonarchie, die Daniel als die zuletzt der Erscheinung des Messias voraufgehende bezeichnet hatte, das grofse Römerreich (so Josephus und auch noch die Kirchenväter). Das Bestehen dieses Reiches war nur noch das Hindernifs, das den gehofften Eintritt der messianischen Zeit aufhielt. War diefs Reich gefallen, dann erschien der Messias und mit ihm das Weltreich der Juden, das von unvergänglicher Dauer war. Paulus nun, als früherer Pharisäer, hatte diese Erwartung gleichfalls in sich aufgenommen. Was er aber von der Ankunft des Messias früher geglaubt, das trug er später auf die Wiederkunft Christi über, und wie im Daniel jener Bösewicht der messianischen Zeit kurz vorhergeht und das letzte Vorzeichen der nahen Ankunft des Messias ist, so ist ihm auch jener Verruchte, den er 2 Thess. c. 2. schildert, das letzte Vorzeichen der Wiederkunft Christi. Er beschreibt ihn daher ganz nach dem Muster des im Daniel stehenden Bildes vom Antiochus. Wie dieser Viele zum Abfall von Gott verleitet, und zwar die am Bunde Frevelnden (Dan. 11, 32. 34.), so verführt nach Paulus der Antichrist die Verlorenen, und der Abfall von Gott und der Wahrheit kommt durch ihn

(2 Thess. 2, 10—11. 3., vgl. v. 4. 9—12.); wie im Buch Daniel jener sich auflehnt und erhebt wider alle Gottheit und wider den Gott der Götter Ungeheures redet (Dan. 11, 36—37.), so lehnt sich nach Paulus der Antichrist auf gegen Alles, was Gott oder anbetungswürdig heifst, ja setzt sich selbst als Gott in den Tempel und will sich ausweisen, dafs er Gott sei (2 Thess. 2, 4.). Wie im Buch Daniel jener als Schänder des Heiligthums, als Verderber der Heiligen, voll Frechheit und Hinterlist erscheint (Dan. 8, 23—24.), so wird vom Paulus der Antichrist bezeichnet als Sohn des Verderbens, als Mensch der Sünde, mit allerlei Trug und Ruchlosigkeit, mit allerlei mächtigen Thaten und Zeichen und Wundern der Lüge, vermöge der Wirksamkeit des Satans (2 Thess. 2, 3. 10. 9.). Wie endlich nach Daniel das Alles zur Zeit des Endes geschieht und bis auf die bestimmte Zeit noch verzieht (Dan. 11, 35., vgl. v. 40.), so ist auch nach Paulus das Alles erst kurz vor dem Ende zu erwarten; denn dieses kommt erst, wenn jener Abfall geschehen, und der Antichrist geoffenbart ist (2 Thess. 2, 3.); denn dann, heifst es, wird Christus selbst ihn durch die Erscheinung seiner Wiederkunft vernichten und mit dem Hauche seines Mundes vertilgen, worauf dann das Gericht folgt (2 Thess. 2, 8. 12.). Aber auch nach Paulus verzieht das Alles noch; denn erst zu seiner Zeit (*ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ*) wird der Antichrist geoffenbart werden, und obgleich schon jetzt die geheime Gottlosigkeit wirkt, so ist doch noch Etwas, was den Antichrist aufhält (*τὸ κατέχον*); erst mufs der ihn noch Aufhaltende (*ὁ κατέχων*) aus dem Wege sein (2 Thess. 2, 6. 7.). Gerade diefs doppelte Geschlecht in der Bezeichnung des noch vorhandenen Hindernisses, das erst hinweg sein mufs, ehe der Antichrist kommt, weist auf die noch bestehende Weltherrschaft der Römer und den Beherrscher derselben hin. Erst wenn Beides hinweg ist, soll der nicht mehr ferne Antichrist und darauf Christus und sein Reich erscheinen. Stammt nun aber diese ganze Vorstellung unbedenklich noch aus der früheren jüdisch-messianischen Erwartung des Apostels, und kann sie daher in der individuellen Fassung, in der sie vorliegt, unmöglich als rein christ-

liche, noch bis in die einzelnsten Züge zu realisirende Wahrheit angesehen werden: so hat der Geist Gottes doch auch hier in des Apostels Worten die wichtige Wahrheit verkündet, dafs, ehe nach Gottes Rath das Ende aller Dinge kommt, auch das Böse erst den letzten, gewaltigen Kampf kämpfen wird und endlich dem Reiche des Herrn weichen mufs. Von jener individuellen, jüdisch-messianischen Fassung dieser Wahrheit aber führt derselbe Geist Gottes den Apostel später ganz zurück; denn nie erwähnt er wieder jenen Antichrist und die von ihm speciell ausgesagten Dinge; ja der grofse allgemeine Abfall, den er früher durch den Antichrist erwartete, erscheint später in den Einiger verwandelt, und statt des Antichristes nennt er falsche Begeisterte und lügnerische Lehrer, die in den letzten Zeiten (*ἐν ὑστέροις καιροῖς*) zum Abfall verleiten würden; denn er sagt: „Der Geist aber sagt ausdrücklich (*ῥητῶς*), dafs in den letzten Zeiten Etliche vom Glauben abfallen werden (*ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως*), achtend auf falsche Begeisterte (*προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις*) und Lehren böser Geister (*καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων*), wegen Heuchelei lügnerischer Lehrer (*ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων*), die gebrandmarkt sind am eigenen Gewissen" (1 Tim. 4, 1—2.). Ebenso erklärt er in seinem letzten Briefe, dafs in den letzten Tagen (*ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*) schlimme Zeiten eintreten werden (*ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί*), worauf er die sittliche Verdorbenheit der dann lebenden Menschen schildert, ohne irgend eine Andeutung von der Einwirkung oder Erscheinung des Antichristes zu geben.

b) Wie aber hier die in alle Wahrheit leitende Einwirkung des göttlichen Geistes sichtbar wird, so nicht minder in der ganzen Vorstellung des Apostels von den letzten Dingen. Hatte er früher seine jüdisch-messianische Erwartung von der Ankunft des Messias, der Todtenauferstehung und dem Gericht ganz auf Christus übertragen und dessen Wiederkunft gerade so geschildert, wie die Juden sich die Ankunft des Messias dachten: so führte ihn der Geist

Gottes auch davon allmählich zurück. Die oben gegebene Darstellung der Lehre des Apostels in den Thessalonicherbriefen und dem ersten Briefe an die Corinther zeigt uns die anfängliche Erwartung desselben in ihrer jüdischartigen Form und Fassung. Die vom zweiten Corintherbriefe an auftretende gewisse Überzeugung des Apostels von einer unmittelbar nach dem Tode folgenden seligen Unsterblichkeit bei Christo im Himmel äufsert unverkennbar auf jene frühere Erwartung ihren berichtigenden Einflufs, und wir haben darauf ebenfalls schon oben aufmerksam gemacht. Hier nun handelt es sich darum, zu zeigen, was von jener jüdischartigen Erwartung des Apostels auch in seinen späteren Briefen, vom zweiten Corintherbriefe an, noch immer vorkommt, und wie sich auch in der allmählichen Verklärung dieser apostolischen Vorstellungen die Einwirkung des göttlichen Geistes offenbart.

α) Achten wir zunächst auf die Erwähnung der Wiederkunft Christi selbst, so kommt zwar im zweiten Corinther- und Galaterbriefe eine solche nicht mehr vor; wohl aber zeigt die Stelle Röm. 8, 19—21., wo der Apostel von dem Harren und Seufzen der ganzen Schöpfung nach der Befreiung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit spricht, dafs die mit der Ankunft des Messias erwartete Umbildung der ganzen sichtbaren Schöpfung, also auch die als Bedingung voraufgehende Ankunft Christi selbst, noch immer von ihm erwartet wurde. Es liegt aber darin auch unverkennbar die von Christo selbst verkündete Wahrheit, dafs einst das Ende aller Dinge kommen, und er über alle dann noch Lebenden das letzte Gericht halten werde (s. oben). Wie wenig aber der Apostel selbst sich diefs jetzt noch als ganz nahe bevorstehend denkt, zeigt die in demselben Briefe von ihm ausgesprochene Überzeugung, dafs erst alle Heiden bekehrt werden müfsten, ehe das ganze Israel bekehrt und gerettet werden würde (Röm. 11, 25—26.). Wenn daher jetzt der Apostel spricht: „Unser Heil (σωτηρία) ist jetzt näher, denn da wir es glaubten," oder, wie de Wette übersetzt, „denn da wir gläubig wurden" (ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν), und kurz vorher: „Ihr kennet die Zeit (εἰδότες

τὸν καιρόν), dafs die Stunde da ist, dafs wir nun aus dem Schlafe erwachen," und endlich: „Die Nacht ist vorgerückt, und der Tag hat sich genähert" (Röm. 13, 11—12.): so kann hierin unmöglich im Widerspruche mit der eben angeführten Überzeugung des Apostels dennoch die Nähe der Wiederkunft Christi ausgedrückt sein. Die Bekehrung aller Heiden und des ganzen Israels rückt offenbar das Ende der Dinge, und zwar auch nach des Apostels Ansicht, so weit hinaus, dafs an eine so nahe Wiederkunft Christi, wie sie jene Worte bezeichnen würden, wenn sie sich darauf bezögen, gar nicht zu denken ist. Sie stimmen im Gegentheil ganz mit der so vielfach im Römerbriefe ausgesprochenen, dem Apostel jetzt vollkommen gewissen Überzeugung überein, dafs mit dem Tode schon die Entscheidung des ewigen Schicksals eintrete, und dafs mithin den gläubigen Christen das Heil jetzt näher sei, als da sie erst gläubig geworden, oder als sie es selbst früher geglaubt. Die Ermahnung zur Wachsamkeit und zur Ablegung der Werke der Finsternifs (v. 12.) ist daher ganz gerechtfertigt. Will man jedoch dessenungeachtet jene Worte auf die Wiederkunft Christi beziehen und dahin vielleicht auch noch die Worte deuten: „Der Gott des Friedens wird den Satan unter euren Füfsen zermalmen **in Kurzem**" (ἐν τάχει) (Röm. 16, 20.): so würde der Apostel auch hier noch immer an eine sehr nahe Wiederkunft Christi gedacht und trotz seiner oben ausgesprochenen Überzeugung von der Heidenbekehrung immer noch dieselbe Ansicht, wie früher, festgehalten haben, was jedoch die Leitung des göttlichen Geistes geradezu verkennen heifst; denn in dieser Nähe ist nun ein Mal die Wiederkunft Christi nicht erfolgt, und der Geist Gottes hätte ihn also von diesem seinem Irrthume nicht befreiet.

Wenden wir uns nun zu den folgenden Briefen, so erscheint im Colosserbriefe wieder eine Äufserung des Apostels, welche auf die Wiederkunft Christi bezogen werden kann. Sie lautet: „Wenn Christus erschienen sein wird, unser Leben, alsdann werdet auch ihr mit ihm erscheinen in Herrlichkeit" (Col.

3, 4.). Ganz abgesehen davon, dafs diese Worte einen Gegensatz bilden zu dem auf Erden mit Christo in Gott (σὺν Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ) verborgenen Leben der Christen (v. 3.), so dafs dem auf Erden verborgenen das im Himmel bei und mit Christo offenbare und herrliche Leben entgegengesetzt ist, so zeigen doch auch die Worte, wenn man die Parusie darin finden will, dafs erstlich von einer Nähe derselben gar nichts mehr erwähnt ist, und zwar darum nicht, weil der Apostel nach Abfassung des Römerbriefes schon zu den Ephesinischen Ältesten von seinem Tode gesprochen (Act. 20, 24. 25. 29. 38.) und also selbst die Parusie nicht mehr zu erleben hoffte. Sie erschien ihm also in der That nicht mehr so nahe. Darum das einfache ὅταν und τότε, als unbestimmtere Zeitbestimmung. Sodann wird zweitens hier eine gleichzeitige herrliche Erscheinung der Christen und Christi selbst erwähnt, so dafs also nicht erst eine Erweckung der ersteren aus der Erde und ein Hinrücken derselben in die Luft, Christo entgegen, gelehrt wird; im Gegentheil erscheinen sie schon ἐν δόξῃ mit dem erscheinenden Christus; sie kommen mit ihm also aus der unsichtbaren Welt, wo sie bei ihm und mit ihm schon zuvor gewesen; denn das ist jetzt entschiedene Lehre des Apostels, dafs die Christen mit dem Tode das himmlische Erbe erhalten und bei Christo im Himmel sind (vgl. Col. 1, 5. 3, 1. 24. Eph. 1, 3. 18. 2, 5. 5, 5.); wefshalb er auch schon den Todestag den Tag der Erlösung nennt (Eph. 4, 30.). Später nun, im Philipperbriefe, finden wir die wichtige Stelle: „Unser Wandel ist im Himmel, von woher wir auch als Retter den Herrn Jesum Christum erwarten, welcher unsern elenden Leib umbilden wird, dafs er ähnlich werde seinem herrlichen Leibe" (Phil. 3, 20—21.). Diese Worte bezieht man gewöhnlich nur darum auf die Parusie, weil dieselbe früher vom Apostel gelehrt ward, bedenkt aber nicht, dafs damit der Apostel gerade in diesem Briefe sich selbst widersprechen würde. Denn er erwartet hier gerade nicht mehr, die Parusie zu erleben, und spricht von seinem Tode und seiner Auferstehung (Phil. 1, 23. 21. 3, 11.), ja hofft, unmittelbar nach

dem Tode bei Christo im Himmel zu sein; er konnte sich selbst also danach unmöglich noch unter die jene Parusie hier Erwartenden (ἀπεκδεχόμεθα) rechnen und die bloſse Umbildung seines dann noch nicht verstorbenen Leibes aussprechen. Das nun thut er mit jenen Worten auch in der That nicht, und man übersieht gewöhnlich die dicht vorhergehenden Worte: Unser Wandel ist im Himmel, eigentlich aber: unser Bürgerrecht oder Bürgerthum (πολίτευμα) ist im Himmel (ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει). Ist dieſs aber des Apostels Überzeugung, so geben die folgenden Worte nicht an, wie unser irdischer Leib zu einem neuen Leben hier auf der Erde bei der Todtenauferstehung umgebildet werden soll, sondern wie er für das πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς, ähnlich dem herrlichen Leibe Christi, der im Himmel ist, eine Umwandlung, und zwar durch Christus selbst, erfahren soll. Wir erwarten also, ist des Apostels Meinung, bei und mit dem Tode die Umbildung unseres niedern oder elenden Leibes (τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν) durch Christus, der dazu vom Himmel, wohin er uns führen will, kommen wird, so daſs wir also einst im Himmel, wo unser πολίτευμα ist, einen ähnlichen herrlichen Leib haben werden, wie Christus selbst. Man sieht leicht, wie sich der Apostel, der seinen Tod hier erwartete, so in dem ἀπεκδεχόμεθα mit einschlieſsen konnte, und wie diese ganze Erwartung zu der in diesem Briefe ausgesprochenen, auf alle Christen bezogenen ἄνω κλῆσις (Phil. 3, 14.) vollkommen paſst. Die Worte: „Der Herr ist nahe" (ὁ κύριος ἐγγύς, Phil. 4, 5.), sind daher in gleichem Sinne zu fassen; denn mit dem Tode ist er für Alle als ewiger Richter da; darum stehen diese Worte als Zusatz zu der Ermahnung: „Eure Milde werde allen Menschen kund"; denn schon mit dem Tode tritt das Gericht vor dem Herrn ein, und Hartherzigkeit und Unbarmherzigkeit finden bei ihm ein strenges Urtheil.

In den letzten Briefen nun, und das ist besonders wichtig, vermeidet der Apostel sichtbar das in den früheren Briefen so oft gebrauchte Wort παρουσία (vgl. 1 Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23. 2 Thess. 2, 1. 8. 1 Cor. 15, 23.) und gebraucht dafür ἐπιφάνεια. Dazu aber hatte

er gewifs seinen guten Grund; denn die *παρουσία*, so wie er sie früher erwartet hatte, lag nicht mehr in seiner Erwartung, wohl aber die herrliche Sichtbarwerdung oder Erscheinung des Herrn, die auch schon mit dem Tode eintritt. Während die *παρουσία* nur die Ankunft des Herrn hier auf Erden bezeichnet, liegt in der *ἐπιφάνεια* offenbar ein weiterer Begriff; denn die Erscheinung des Herrn kann ein Mal seine erste Erscheinung auf Erden bei seiner Geburt, sodann seine herrliche Erscheinung in jenem Leben und endlich seine Wiederkunft hier am Ende der Welt bezeichnen, und so finden wir das Wort wirklich vom Apostel gebraucht. Die erste Bedeutung liegt nämlich offen vor in der Äufserung des Apostels, dafs die Gnade Gottes geoffenbart sei durch die Erscheinung (*διὰ τῆς ἐπιφανείας*) unseres Heilandes Jesu Christi (2 Tim. 1, 10.), und darum auch in den Worten, dafs der Herr die Krone der Gerechtigkeit Allen geben werde, die seine Erscheinung lieb gewonnen hätten und liebten (*πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ*, 2 Tim. 4, 8.). Die zweite Bedeutung aber liegt in den Worten, dafs die Christen harren der seligen Hoffnung und der Erscheinung der Herrlichkeit (*ἐπιφάνειαν τῆς δόξης*) des grofsen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi (Tit. 2, 13.); denn durch den Zusatz: des grofsen Gottes (*τοῦ μεγάλου θεοῦ*), wird sichtbar auf die zukünftige Welt, auf den Himmel, hingewiesen, wo Gott und Christus in ihrer Herrlichkeit uns erscheinen werden; denn bei der Erscheinung Christi auf Erden wird nirgends zugleich eine Erscheinung des grofsen Gottes gelehrt, und das Wort *ἐπιφάνεια* in einem andern Sinne hier auf Gott, nämlich als allgemeine Verherrlichung Gottes, in einem andern Sinne aber auf Christus, nämlich als wirkliche Erscheinung desselben hier auf Erden bei seiner Wiederkunft, zu beziehen, verbietet die grammatische Verbindung der beiden Genitive mit demselben Hauptwort, das also auch in demselben Sinne auf beide gehen mufs und die wirkliche Erscheinung Beider in jenem Leben bezeichnet. Auch 1 Tim. 6, 14. 15. kann in diesem Sinne von der Erscheinung Christi

nach dem Tode verstanden werden; denn der Apostel ermahnt den Timotheus, das Gebot unsträflich und unbefleckt zu halten bis zur Erscheinung des Herrn Jesu Christi, die zu seiner Zeit Gott werde schauen lassen. Sehen wir daher auch in dieser Stelle noch nicht unzweifelhaft die dritte Bedeutung der ἐπιφάνεια, deutlicher scheint diese doch noch immer in den Worten zu liegen, dafs Christus richten werde die Lebendigen und die Todten bei seiner Erscheinung (κατὰ τὴν ἐπιφ.) und seinem Reiche (2 Tim. 4, 1.). Durch die Erwähnung des Gerichtes über Lebendige und Todte scheint der Apostel hier näher bezeichnet zu haben, an welche ἐπιφάνεια er dachte; es ist die Erscheinung Christi am Ende der Welt, die der Apostel als christliche Wahrheit noch immer festhielt. Nur achte man hier auf das κατά, das nicht geradezu für ἐν mit dem Dativ steht, sondern eine gewisse Unbestimmtheit in der Zeitbestimmung auszudrücken scheint, da es „gemäfs seiner Erscheinung," d. i. je nachdem seine Erscheinung einst eintreten wird, übersetzt werden mufs. Dafs aber wirklich der Apostel auch jetzt noch das Ende der Welt nicht allzu fern mehr glaubte, beweisen die von ihm noch immer gebrauchten Ausdrücke: ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (2 Tim. 3, 1.) und ἐν ὑστέροις καιροῖς (1 Tim. 4, 1.); nur weisen die dabei von ihm gebrauchten Futura (ἐνστήσονται und ἀποστήσονται) doch immer auf eine fernere Zukunft hin, die er selbst nicht mehr zu erleben glaubte, wohl aber Timotheus, dem er defshalb die daran geknüpfte Warnung giebt (vgl. 2 Tim. 3, 5.); ja selbst schon jener Ausdruck, ἐν ὑστέροις καιροῖς, in späteren Zeiten, deutet jetzt auf eine spätere Zukunft hin, wo er selbst schon in das himmlische Reich Christi eingegangen zu sein hofft (2 Tim. 4, 18.).

Überblicken wir also den in der apostolischen Erwartung von der Wiederkunft Christi vorliegenden Fortschritt, so ist es dieser: 1) Von der früher geschilderten glänzenden Parusie in der Luft und unter Feuerflammen und Posaunenhall sagt der Apostel später kein Wort mehr. 2) Die Nähe der Parusie rückt in immer weitere Ferne

hinaus. 3) Der Apostel, der sie früher selbst zu erleben glaubte, macht sein Schicksal nicht mehr von ihr abhängig, sondern glaubt, unmittelbar nach dem Tode in das himmlische Reich Christi einzugehen. 4) Es giebt auch eine Erscheinung Christi, die für Jeden mit dem Tode eintritt. 5) Das Ende der Welt, wo Christus wirklich hier wieder erscheint, ist in unbestimmte Ferne hinausgerückt, wenngleich dasselbe noch immer nicht allzu fern vom Apostel gedacht ward.

β) Fragen wir nun zweitens nach der Todtenauferstehung, die der Apostel früher ganz nach jüdisch-messianischer Vorstellung mit der Parusie verband, so haben wir ebenfalls bereits oben nachgewiesen, wie der Glaube an einen Schlaf bis zur Auferstehung oder an einen Aufenthalt im Hades vom zweiten Corintherbriefe an der gewissen Überzeugung von einem Daheimsein bei Christo nach dem Tode Raum giebt. Was aber, so frägt sich, lehrte der Apostel auch nach jener Überzeugung noch immer von einer Auferstehung der Todten? Er gebraucht unläugbar mehrmals noch denselben Ausdruck: auferwecken (ἐγείρειν), und ein Mal auch das Hauptwort: Auferstehung (ἐξανάστασις). Ob er aber damit noch ein Auferstehen hier auf Erden am Ende der Welt, bei der Wiederkunft Christi, oder nicht vielmehr ein Auferstehen für den Himmel und das himmlische Reich Christi unmittelbar nach dem Tode meint, das ist hier vor Allem die Frage. Die erste Äufserung der Art finden wir da, wo er von seiner Lebensgefahr in Ephesus spricht und sagt, dafs er in sich selbst die Antwort des Todes gehabt, damit er nicht auf sich selbst vertrauete, sondern auf Gott, der die Todten auferwecket (ἐπὶ τῷ θεῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς, 2 Cor. 1, 9.). Wohl bezieht man diese Worte auf Rettung aus Todesgefahr überhaupt, weil v. 10. davon redet, und θάνατος daselbst wirklich für Todesgefahr steht; allein das ist kein Grund, zu läugnen, dafs v. 9. der Apostel an wirkliche Auferweckung vom Tode gedacht habe. Weil er seinen Tod vor Augen sah, hoffte er allein noch auf Auferweckung vom Tode und vertraute defshalb auf Gott allein, von dem er sie hoffte. Ge-

rade diefs Ereignifs zu Ephesus aber führte den Apostel wahrscheinlich zuerst auf den Gedanken des unmittelbaren, seligen Fortlebens nach dem Tode, indem der Geist Gottes ihm hierin den wahren und allein stichhaltigen Trost in der Todesgefahr darbot; denn in diesem Briefe (c. 5, 1.) spricht der Apostel nicht blofs zuerst jene Wahrheit aus, sondern bezeugt zugleich die Gewifsheit, die er nun davon habe (s. Unsterblichkeitslehre, S. 128—130.). Wohl kann er daher mit jenen Worten auch schon die Wahrheit bezeugen, die ihm in seiner Todesgefahr den wahren und rechten Trost gab. Dachte er nämlich früher nur an eine Todtenauferweckung am Ende der Welt bei Christi Wiederkunft, so lernte er jetzt auf Gott vertrauen, der die Todten auch gleich nach dem Tode zu neuem Leben auferweckt. Eben darum aber, weil c. 5, 1. der Apostel so bestimmt von einem unmittelbaren Leben nach dem Tode im Himmel, und zwar mit einem neuen Leibe (οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον, αἰώνιον, ἐν τοῖς οὐρανοῖς), spricht, können seine kurz zuvor gesprochenen Worte, dafs er wohl wisse, dafs der, so den Herrn Jesum auferwecket habe, auch ihn durch Jesum auferwecken und lebendig darstellen werde sammt den Corinthern (2 Cor. 4, 14.), keinen andern Sinn haben, als den, dafs Gott ihn unmittelbar nach dem Tode durch Christum zu dem neuen Leben im Himmel auferwecken werde. Denn es wäre ja ein offenbarer Widerspruch, wenn der Apostel gemeint hätte, dafs er, der unmittelbar nach dem Tode im Himmel leben werde, erst am Ende der Welt zum Leben auferweckt werden solle, ja noch mehr, dafs er, der einen neuen Leib, und zwar einen ewigen, bereits im Himmel empfangen, denselben erst am Ende der Welt bei einer allgemeinen Auferweckung bekommen werde. Darum, wie Gott Christum, und zwar kurz nach seinem Tode, auferweckt habe, so hofft jetzt der Apostel, von Gott durch Christum auferweckt zu werden.

Im Römerbriefe nun, wo die Hoffnung auf selige Unsterblichkeit an so vielen Stellen ausgesprochen wird (vgl. z. B. c. 6, 8. 8, 10. 13. 38., besonders c. 14, 7—8.; s. Un-

sterblichkeitslehre, S. 133—138.), drückt es der Apostel nur noch deutlicher aus, wie er auch die Auferstehung des Leibes nicht am Ende der Welt, sondern gleich nach dem Tode eintreten läfst. Denn er sagt: „Wenn nun der Geist dessen, der Jesum auferweckte von den Todten, in euch wohnet, so wird er, der Christum auferweckte von den Todten, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch den in euch wohnenden Geist" (Röm. 8, 11.). Hier an das Ende der Welt zu denken, geht darum nicht, weil der Geist Gottes, der die Auferweckung der sterblichen Leiber bewirkt, als schon in ihnen („in euch") wohnend bezeichnet wird, und gerade diefs zwei Mal hervorgehobene Wohnen des göttlichen Geistes in ihnen nicht undeutlich als der Grund der Auferweckung auch der Leiber bezeichnet ist. Es kann aber jener Geist nicht erst auf unbestimmte Zeit aus ihnen weggehend gedacht werden, um später, nämlich am Ende der Welt, die Auferweckung zu bewirken, sondern, weil er schon jetzt in den Christen, also auch in ihren Leibern, wohnt, wird er sich auch bei deren Tode wirksam beweisen zu ihrer Auferweckung. Wenn aber der Apostel die Christen Erben Gottes und Miterben Christi nennt (Röm. 8, 17., vgl. Gal. 4, 6.) und sagt, dafs sie gleich sein sollen dem Bilde seines Sohnes, dafs er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29.), so liegt darin doch unläugbar auch die Verheifsung, dafs sie mit verklärten Leibern angethan werden sollen, wie der Herr selbst, ja dafs sie auferstehen sollen, wie der Herr, aus den Gräbern; denn das liegt in dem: Erstgeborenen unter vielen Brüdern. Zugleich aber ist der Himmel selbst als ihr Wohnort zu denken; denn da ist Gottes und Christi Wohnung. Dafs sie aber nicht erst am Ende der Welt, sondern gleich nach ihrem Tode Miterben Christi sein werden, das folgt schon aus dem so oft wiederholten Gegensatze zwischen Tod und ewigem Leben, welches letztere als Folge der Erlösung durch Christum hervorgehoben und dem Tode als Folge der Sünde entgegengesetzt ist (vgl. Röm. 6, 21. 22. 23.

5, 21. 3, 7—10. 8, 6. 13.), sowie aus den ganz bestimmten Worten: „Wenn wir aber gestorben sind mit Christo, so glauben wir, dafs wir auch mit ihm leben werden" (Röm. 6, 8.). Diese Worte bildlich zu fassen, geht darum nicht, weil die Worte: so glauben wir, offenbar auf das wirkliche künftige Leben hinweisen. Nun aber ist sterben mit Christo und leben mit ihm hier so nahe und innig verbunden, dafs an eine lange Zwischenzeit bis zu einer einstigen Auferstehung am Ende der Welt gar nicht gedacht werden kann. Wenn daher der Apostel spricht: „Wenn Christus in euch ist, so ist zwar der Leib des Todes theilhaftig um der Sünde willen" (Röm. 8, 10.), so sagt er damit nur, dafs der Tod des Leibes die gewisse Folge der Sünde sei, wie er das öfters bezeugt (vgl. Röm. 5, 12.), und der Zusatz: „Der Geist aber lebet um der Gerechtigkeit willen," schliefst die Wiederbelebung des sterblichen Leibes in verklärter Gestalt keineswegs aus, wie wir das oben gesehen. Der Unterschied ist nur der: Während der sterbliche Leib wirklich den Tod erleidet und erst durch Gottes Geist wieder belebt wird, damit wir so gleich werden dem Bilde seines Sohnes, wird das Leben des Geistes durch den Tod gar nicht unterbrochen. Dafs aber für den fortlebenden Geist auch der todte Leib als Organ in verklärter Gestalt wieder belebt wird oder nach dem schönen Bilde im ersten Corintherbriefe sich aus dem Tode gleich dem verwesenden Samenkorn zu neuem Leben entfaltet, ist Lehre des Erlösers selbst (Joh. 12, 24.), und nur das Hinausschieben dieser Wiederbelebung bis an's Ende der Welt, wie der Apostel früher gethan, ist im Römerbriefe nirgends mehr zu finden.

Im Colosser- und Epheserbriefe erwähnt nun der Apostel selbst das Wort auferwecken nicht mehr und spricht nur von der im Himmel aufgehobenen Hoffnung der Christen (Col. 1, 5., vgl. Eph. 1, 3.). Nur im Philipperbriefe kommt noch ein Mal das Wort Auferstehung in der Äufserung vor, dafs der Apostel Alles für gering geachtet, um Christum zu gewinnen „und,"

setzt er hinzu, „um ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, gleichgestaltet seinem Tode (συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ), ob ich etwa zur Auferstehung der Todten gelangen möge" (εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν) (Phil. 3, 10—11.). Wenn irgendwo, so zeigt sich hier, was der Apostel mit der Auferstehung jetzt meint; denn nicht bloſs die hier vorliegende Hinweisung auf Christi Auferstehung und die daran sich knüpfende Vergleichung des apostolischen Lebens mit dem Leiden und dem Tode Christi weist hin auf die baldige Auferstehung, wie sie Christus nach seinem Tode erfahren, und zu welcher der Apostel nun auch zu gelangen hofft, ja die er als Ziel seines Strebens hinstellt (vgl. εἴ πως καταντήσω), sondern in den gleich folgenden Versen bezeichnet er als dasselbe Ziel den Siegespreis der himmlischen Berufung (τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως, v. 14.) und stellt diesen in dem Bilde von der Rennbahn unverkennbar an das Ende seines irdischen Lebens. Auferstehung also und Siegespreis der himmlischen Berufung, nach welcher der Apostel wie nach einem Ziele jagt (κατὰ σκοπὸν διώκω), sind ihm jetzt verwandte oder vielmehr synonyme Begriffe, und die Stelle Phil. 3, 21., wo er sagt, daſs Christus unsern elenden Leib umbilden werde, daſs er ähnlich werde seinem herrlichen Leibe, giebt, wie wir oben gezeigt, nur an, wie der Apostel sich diese Umbildung des Leibes für das himmlische πολίτευμα (v. 20.) im Tode dachte. Ist diese Auffassung der Worte aber die richtige und streitet dagegen auch die Erwähnung der καταχθόνιοι, als der unter der Erde Liegenden, d. i. der Todten, nicht, die jetzt ebenfalls Christum als ihren Herrn anerkennen und preisen (Phil. 2, 10.), so ist es vollkommen erklärlich, warum der Apostel von nun an die Worte ἐγείρειν und ἀνάστασις auch nicht ein einziges Mal mehr gebraucht.

In seinen drei letzten Briefen nämlich bleibt er durchaus dabei stehen, daſs Leben und unvergängliches Wesen (ζωὴ καὶ ἀφθαρσία) durch das Evangelium

an das Licht gebracht sei (2 Tim. 1, 10.). Er unterscheidet daher auch nur noch ein doppeltes Leben, das gegenwärtige hier auf der Erde und das zukünftige im Himmel oder im himmlischen Reiche Christi (*ζωὴ ἡ νῦν καὶ ἡ μέλλουσα*, 1 Tim. 4, 8., vgl. 2 Tim. 4, 18.), und ermahnt, das ewige Leben zu erfassen (1 Tim. 6, 12., vgl. v. 19.) und sich Schätze zu sammeln, als gute Grundlage für das Zukünftige (*εἰς τὸ μέλλον*, 1 Tim. 6, 19.). Für sich selbst aber sieht er nach Vollendung seines Laufes, d. i. mit dem Tode, die Krone des ewigen Lebens bereit (2 Tim. 4, 8.) und erwartet den gewissen Eingang in das himmlische Reich Christi (2 Tim. 4, 18.). Bei dieser Überzeugung aber ist ihm der Tod als Schreckensgewalt bereits durch Christus vernichtet (2 Tim. 1, 10.), und es bedarf folglich keiner Auferweckung vom Tode mehr am Ende der Welt; denn die Christen leben bereits bei Christo in seinem himmlischen Reiche und sind dem Tode nicht mehr unterworfen. Wenn er daher früher ganz nach jüdischer Erwartung die Vernichtung des Todes erst bei Christi Wiederkunft und der Todtenauferstehung als letzten Act der Herrschaft Christi erwartete, so ist davon jetzt um so weniger bei ihm die Rede, als er nun weiſs, daſs der Tod keine Gewalt mehr über die Christen hat, d. i. sie nicht mehr in den Hades hinabbringt, wie er früher geglaubt. Aus demselben Grunde ist ihm aber auch die allgemeine Herrschaft Christi nicht, wie früher, eine erst bei seiner Wiederkunft beginnende und nach Besiegung aller seiner Feinde wieder aufhörende, sondern er herrscht bereits **sowohl** über Lebende, **als** über Todte (Röm. 14, 7—9.); Gott **hat** ihn schon zum Herrn über Alles gesetzt, **hat** Alles unter seine Füſse gethan (Eph. 1, 21—23. Col. 2, 10.); ja die Zeit **ist** bereits erfüllt, wo Gott Alles wieder in ihm zusammenfaſst, sowohl was im Himmel, als was auf der Erde ist (Eph. 1, 10., vgl. Gal. 4, 4.). Er **ist** daher bereits der Herr, den Alle anerkennen müssen zur Ehre Gottes, des Vaters (Phil. 2, 9—11.). Darum aber, weil also Christus bereits der Herr ist, und

ein Ende seiner Herrschaft nirgends wieder erwähnt wird, macht der Apostel die letztere auch nirgends wieder von seiner Wiederkunft abhängig und schliefst die Hauptwahrheiten des Evangeliums jetzt mit den bedeutungsvollen Worten von Christo: Aufgehoben in Herrlichkeit (1 Tim. 3, 16. ἀνελήφθη ἐν δόξῃ). Auch die früher mit der Wiederkunft Christi und der Todtenauferstehung in Verbindung stehende Idee von einem Richteramt, das die Auferstandenen über die Welt und selbst über die Engel ausüben würden (1 Cor. 6, 2—3.), erscheint in den späteren Briefen des Apostels verklärt zu der Vorstellung des Herrschens mit Christo in jenem Leben; denn er sagt, dafs sie im (seligen) Leben herrschen werden durch Jesum Christum (Röm. 5, 17.), und dafs wir, wenn wir mit ihm gestorben, auch mit ihm leben, wenn wir dulden, auch mit ihm herrschen werden (2 Tim. 2, 12.), worin, wenn nicht die Idee einer allgemeinen Verherrlichung und Ehre bei und mit Christo, doch gewifs der Übergang zu einer solchen vorliegt.

Übersehen wir nun die Vorstellung von der Todtenauferstehung, wie sie sich beim Apostel allmählich gestaltete, so finden wir: 1) Von der früheren Idee eines Schlafes bis zur Wiederkunft Christi ist nicht die leiseste Spur mehr zu finden. 2) Von einer plötzlichen Erweckung der Todten bei Christi Ankunft ist gleichfalls keine Rede wieder. 3) Die Auferstehung geht in die Idee des unmittelbaren Fortlebens nach dem Tode, der Auferstehung für das künftige Leben, über. 4) Für dieses Leben wird auch der sterbliche Leib wieder lebendig gemacht, d. i. verklärt, und zwar durch Christus oder den Geist Gottes. 5) Der Tod ist auf diese Weise für die Christen vernichtet; denn sie kommen durch Christus zum Leben und zur Unsterblichkeit und herrschen mit ihm.

γ) Hiernach bleibt uns noch übrig, auch nach dem Gericht zu fragen, das der Apostel früher nach jüdisch-messianischer Vorstellung erst bei der Wiederkunft Christi erwartete. Auch hierüber haben wir bereits oben nachgewiesen, wie der Apostel vom zweiten Corintherbriefe an auch ein

Gericht vor Christo unmittelbar nach dem Tode lehrte, und es frägt sich hier nur, was von seiner früheren Vorstellung etwa noch in seinen späteren Briefen vorkommt. Dafs er noch immer, so lange er die Wiederkunft Christi festhält, und das ist bis zuletzt der Fall, auch einen grofsen Gerichtstag hier auf Erden erwartet, ist unläugbar, und wir haben schon oben erwähnt, wie auch darin christliche Wahrheit, wie der Herr selbst sie gelehrt, enthalten ist. Er nennt jenen Tag aber ἡμέρα ὀργῆς (Röm. 2, 5.), weil *der Zorn Gottes* **vom Himmel** *geoffenbart* (Röm. 1, 18.) und *die Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes* (Röm. 2, 5.) kommen werde. Hierin liegt zugleich der Beweis, dafs jener Gerichtstag *auf Erden* stattfinden wird; denn es heifst: ἀποκαλύπτεται ἀπ' *οὐρανοῦ*. *Gott aber wird dann*, heifst es, *einem Jeglichen vergelten nach seinen Werken* (Röm. 2, 6—10.); *er wird die Welt richten* (Röm. 3, 6.), aber, und das ist nicht zu übersehen, durch Jesum Christum; denn der Apostel bezeichnet jenen *Tag* als den, wo *Gott das Verborgene der Menschen richten wird nach seinem Evangelium* **durch Jesum Christum** (Röm. 2, 16.); darum wird jener Tag auch von ihm bezeichnet als *ἡμέρα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* (2 Cor. 1, 14.). Da nun aber der Apostel nach erlangter Überzeugung von einem Daheimsein bei Christo nach dem Tode auch von einem *Richterstuhl Christi* spricht, *vor den wir Alle treten werden* (πάντες παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ), *vor dem wir Alle erscheinen müssen* (πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ) (Röm. 14, 10. 2 Cor. 5, 10.), *damit ein Jeglicher von uns Gott von sich Rechenschaft ablege* (ἄρα οὖν ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει τῷ θεῷ, Röm. 14, 12.), *damit ein Jeglicher vergolten empfange das bei Leibes Leben Gethane, je nachdem er gehandelt hat, es sei Gutes oder Böses* (ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος, πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν, 2 Cor. 5, 10.): so ist es mindestens zweifelhaft, ob der noch öfter erwähnte *Tag Jesu Christi* oder *Tag Christi*

oder jener Tag (Phil. 1, 6. 10. 2 Tim. 1, 12. 18. 4, 8.) den Tag des allgemeinen Weltgerichtes am Ende der Welt oder den Tag des Gerichtes in jener Welt bezeichnen soll. Die beiden aus dem Philipperbriefe angeführten Stellen scheinen mehr auf den erstern hinzuweisen, da der Apostel den Philippern schreibt, dafs der, so in ihnen angefangen das gute Werke, es vollenden werde zum Tage Jesu Christi (Phil. 1, 6.), und sie ermahnt, zu prüfen, was recht und unrecht sei (τὰ διαφέροντα), damit sie lauter und tadellos seien auf den Tag Christi (Phil. 1, 10.); doch ist die Beziehung auch dieser Stellen auf den Tag des Gerichtes im Himmel vor Christo nicht undenkbar. Deutlicher hingegen scheinen die aus dem letzten Briefe des Apostels angeführten Stellen auf das Gericht im Himmel sich zu beziehen; denn die ἐκείνη ἡ ἡμέρα, wie in allen drei Stellen dieses Briefes der Tag des Gerichtes genannt ist, wird 2 Tim. 4, 8. vom Apostel unmittelbar nach Erwähnung seines Todes angeführt; er sagt nämlich: „Denn ich werde bald geopfert, und die Zeit meines Hinscheidens steht bevor. Den schönen Kampf habe ich gekämpfet, den Lauf vollendet, den Glauben bewahret. **Fortan** (λοιπόν) liegt mir bereit die Krone der Gerechtigkeit (ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος), welche mir der Herr verleihen wird an **jenem Tage**, der gerechte Richter" (2 Tim. 4,6—8.). Hier drückt das λοιπόν die unmittelbare Folge der Zeit aus, nämlich von jetzt an (vgl. 1 Cor. 7, 29.), wie es denn sehr häufig sogar für ἤδη, schon, steht (s. Passow u. d. W.). Danach also sieht der Apostel unmittelbar nach dem Schlusse seines irdischen Lebens die himmlische Krone für sich bereit, und er erwartet sie von dem Herrn, als dem gerechten Richter, an dem Tage, wo er vor ihm zum Gericht erscheint, d. i. an jenem Tage, wo er im Himmel von Christus gerichtet wird. Wenn er daher auch dem Onesiphorus wünscht, für seine Liebe zum Apostel Barmherzigkeit zu finden beim Herrn an jenem Tage (2 Tim. 1, 18.), und von sich selbst sagt, dafs der Herr ihm seine Hinterlage zu bewahren vermöge bis auf jenen Tag

(2 Tim. 1, 12.): so ist mindestens die Beziehung dieser Worte auf das Gericht vor dem Herrn nach dem Tode, der obigen Äufserung des Apostels nach, nicht ungerechtfertigt. Dafs er indessen auch jetzt noch immer zugleich die Idee eines allgemeinen Weltgerichts am Ende aller Dinge festgehalten, diefs also eine von Anfang an bis zuletzt feststehende Überzeugung seiner Seele geblieben, zeigt die Äufserung, dafs Christus richten werde die Lebendigen und die Todten bei seiner Erscheinung und seinem Reiche (2 Tim. 4, 1.). Wie sich diefs nun aber vereinigen läfst mit der Überzeugung des Apostels, dafs für die Todten unmittelbar nach dem Tode schon die Entscheidung ihres Schicksals und also ein Gericht über sie durch Christus erfolge, ist nicht so schwer einzusehen, wie man gewöhnlich glaubt, wenn man bedenkt, dafs der Apostel nach seiner früheren jüdisch-messianischen Vorstellung von der Todtenauferstehung unter den Todten hier gewifs alle diejenigen Verstorbenen verstand, die als Nichtchristen noch nicht eingegangen waren in das himmlische Reich Christi, wie ja auch die Juden die Auferstehung der Heiden erst später erwarteten, nachdem sie selbst schon längere Zeit mit dem Messias in dem messianischen Reiche gelebt haben würden. Wohl scheint diefs mit der Erwartung des Apostels von der Bekehrung aller Heiden und des ganzen Israels (Röm. 11, 25—26.) zu streiten; allein unzählige Heiden waren ja bereits gestorben, und bis zur Realisirung jener Hoffnung mufsten ja unter Juden und Heiden noch Viele sterben, die nicht in das himmlische Reich Christi kamen. Wie sich der Apostel nun aber das Loos dieser bis zur Auferstehung und dem allgemeinen Weltgericht dachte, sagt er nirgends. Nur dafs auch über sie Christus richten werde, ist die ewige Wahrheit, die hier festzuhalten ist, da nach des Erlösers eigenen Worten ihm alles Gericht übergeben ist (Joh. 5, 22.). Dafs diefs Gericht aber erst und nur am Ende der Welt stattfinden werde, sagt Christus eben nicht (s. oben), und es ist also diese Ansicht des Paulus nur dem Einflusse jüdisch-messianischer Vorstellung zuzuschreiben, die bis auf diesen kleinen Überrest sonst ganz beim Apostel verschwunden ist.

Der Überblick über diesen Punkt der apostolischen Er-

wartung zeigt uns also: 1) Die Vorstellung von einem allgemeinen Weltgericht hier auf Erden bei Christi Wiederkunft bleibt bis zuletzt in des Apostels Seele. 2) Es tritt dessenungeachtet die Vorstellung von einem unmittelbar nach dem Tode folgenden Gericht bei ihm hervor. 3) Christus ist der Richter bei dem einen, wie bei dem andern. 4) Er richtet im Namen oder Auftrage Gottes, oder, was dasselbe ist, Gott richtet durch ihn. 5) Die zweite jener Vorstellungen modificirt die erste dahin, dafs über die bereits verstorbenen Christen am Ende der Welt kein Gericht mehr kommen kann; denn sie sind bereits unmittelbar nach ihrem Tode durch den Herrn gerichtet, und die Guten leben bereits in seinem Reich und sind daheim bei ihm.

Fragen wir nun am Schlusse unserer ganzen Untersuchung über die Lehre des Apostels Paulus von der Person Christi nach dem gefundenen Resultat, so ist es mit wenigen Worten dieses. Der Geist Gottes führte ihn sichtbar zu immer hellerer Erkenntnifs der Herrlichkeit Christi, so dafs er mit Zuversicht endlich erkannte und lehrte: 1) Christus ist im metaphysischen Sinne Gottes eigener Sohn, d. h. er ist vor der Schöpfung der sichtbaren, wie der unsichtbaren Welt aus Gottes eigenem Wesen hervorgegangen und bei Gott gewesen. 2) Er war daher Gott gleich; denn er war in Gottes eigener Daseinsform, und auch später, auf Erden, war die Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften und Lebenskräfte leibhaftig in ihm. 3) Nichts desto weniger war er dem Vater auch schon vor der Welt Gründung untergeordnet; denn dieser schuf durch ihn die Welt, die nun in ihm und für ihn besteht, und bestimmte ihn zugleich von Ewigkeit her zum Heiland und Retter derselben. 4) Zu bestimmter Zeit ward er defshalb von Gott herabgesandt auf die Erde, dafs er, als Mensch geboren und am Kreuze sterbend, der ganzen Menschen- und Geisterwelt die Erlösung von aller Sünde brächte. 5) Der Glaube an ihn ist daher die feste Überzeugung von seiner göttlichen Hoheit und zugleich das feste Bauen und Vertrauen auf seinen Tod, der als entscheidende Thatsache uns die Gnade Gottes zur Vergebung aller Schuld erst gewifs macht. 6) Er ist nach seiner Rückkehr

zum Vater von diesem zum Herrn über Alles und zum Richter über Alle gesetzt, und in sein himmlisches Reich gehen mit dem Tode Alle ein, die im obigen Sinne an ihn glauben. 7) Im A. T. hat Gottes Geist sein Leben, Schicksal und ganzes Erlösungswerk vorausverkündigt; doch nur denen, die an ihn glauben, wird bei Lesung des A. T. die Decke von den Augen genommen. 8) Auch am Ende aller Dinge erscheint er als Richter über Lebendige und Todte, und diefs Ende ist, wenngleich nicht nahe, doch auch nicht allzu fern. — Die beiden Punkte also, die Gottheit Christi und sein Tod am Kreuze, die hier auf's Innigste mit einander verbunden erscheinen, sind der Nerv der ganzen Paulinischen Dogmatik, und auf ihre gründliche Auseinandersetzung und die des auf sie gerichteten Glaubens verwendet der Apostel allen Fleifs; denn er lebt und webt in der felsenfesten Überzeugung, dafs nur der Glaube hieran die sonst verlorene Seele jedes Einzelnen retten könne und retten werde. Die Eigenthümlichkeit des Paulus ist und bleibt demnach die strengere, wissenschaftlichere Fassung des ganzen Erlösungsbegriffs, der sich im Tode Christi concentrirt, sowie der göttlichen Natur Christi, die jenem Begriffe erst Grund und Haltung giebt und bei keinem Apostel in so bestimmt ausgeprägter, dem menschlichen Verstande fafslicher Form vorliegt. Paulus geht hierin, wie wir gezeigt, selbst weiter, als der Apostel Johannes, und es ist diefs vor Allem auch seiner gelehrten, an begriffsmäfsiges Auffassen und Denken mehr gewöhnten Bildung zuzuschreiben. Da nun aber jene beiden Begriffe nur mit dem Glauben aufzufassen und durch ihn erst wirksam sind, so ist der Glaube, wie wir ihn oben bezeichnet, dem Apostel auch das Lebenselement des ganzen Christenthums, und wie er gerade hierin mit dem Erlöser selbst vollkommen harmonirt, bedarf nach dem, was wir oben bei der Lehre Christi selbst sahen, keines weiteren Beweises; die Leitung des göttlichen Geistes, die wir überall beim Apostel erkannten, tritt gerade auch hierin mit überzeugender Gewalt vor unser Auge und unser Herz.

## §. 30.

## IV. Jacobus.

Wenn unser Luther den Brief des Jacobus „eine rechte ströherne Epistel" nennt, ja ihn gar nicht für das Werk eines Apostels ansehen zu können meint*), so hat ihm bekanntlich nur seine dogmatische Ansicht diefs Urtheil eingegeben. Wenn dagegen in neuerer Zeit gerade von rationalistischer Seite her diesem Briefe ganz besonderer Beifall geschenkt, und des Jacobus Glaubensansicht wohl gar als die rationalistische oder doch als die eine solche ganz besonders begünstigende angesehen wird: so hat auch hier dogmatisches Vorurtheil die Gunst hervorgerufen, deren sich der Brief bei Manchem erfreut. Auch Lutz in seiner biblischen Dogmatik (S. 336—337.) erkennt in diesem Briefe nur einen niedern Standpunkt der Auffassung von der Person und dem Werke Christi an und meint, Jesus werde hier nur als Lehrer und Richter aufgefafst, und er erscheine nur als ein grofser Prophet, der das Gesetz auf die wahre Weise, nämlich mit Freiheit, erfüllen lehre. Die scheinbare Berechtigung zu allen diesen Urtheilen liegt offenbar darin, dafs Jacobus erstlich nur eine rein praktische Tendenz vor Augen hat und über die Person Christi sich nur gelegentlich äufsert, sodann darin, dafs der Gegensatz gegen die Paulinische Rechtfertigungslehre, den man bei ihm zu finden meint, ihm auch in der Lehre von der Person Christi einen andern Standpunkt anzuweisen scheint, und endlich darin, dafs die mehr Petrinische, also judenchristliche, Auffassung von der Person und dem Werke Christi wirklich bei ihm vorliegt, und man von dieser letztern immer niedriger zu denken gewohnt ist, als sie es in der That und Wahrheit verdient. Schon beim Petrus erkannten wir, wie er trotz seiner mehr judaisirenden Richtung dennoch von der Person des Erlösers

*) S. Luther's Werke, herausg. v. Walch, Thl. 14. S. 105. 148., vgl. Thl. 22. S. 2077.; auch *de captiv. Babyl. Tom.* II. *Fol.* 284., wo er schon im Jahre 1520 sagt: *Hanc epistolam non esse apostoli Iacobi nec apostolico spiritu dignam multi valde probabiliter asserunt.*

eine hocherhabene Vorstellung hat und ihn weit über jede menschliche Persönlichkeit erhebt. Ebenso ist es nun beim Jacobus der Fall, der sich unter den uns bekannten Aposteln dem Petrus am meisten anschliefst, ja in seiner praktischen Richtung und seiner die Ausübung des Gesetzes und ein thätiges Christenthum fordernden Weise noch über den Petrus hinausgeht und darum auch zu Jerusalem und überhaupt in den ersten aus Judenchristen gebildeten Gemeinden vor den übrigen Aposteln in besonders hohem Ansehen stand (s. Act. 12, 17. 15, 13 ff. 21, 18. Gal. 2, 9. 12.; vgl. m. Einleit. S. 522 — 523.). So wenig nämlich auch Jacobus Veranlassung findet, in seinem Briefe seine Ansicht von der Person Christi ausführlich darzulegen, so zeigen doch seine gelegentlichen Äufserungen darüber, sowie seine ganze Anschauung von dem Verhältnifs, in welchem Christen zu Gott stehen, dafs seine Vorstellung von der Person des Erlösers keineswegs eine so niedere war, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, und dafs er ebensowohl, wie Petrus, dem Erlöser eine höhere, als blofs menschliche, Natur zuschreibt, wenngleich die weiter entwickelte, schärfer gefafste und mit Hülfe der Logosidee bestimmter ausgeprägte Vorstellung des Johannes und Paulus ihm noch fern gelegen zu haben scheint. Aus dem Umstande nämlich, dafs er nirgends die menschliche Natur des Erlösers besonders erwähnt und ihr gegenüber zugleich eine höhere, göttliche hervorhebt, den Schlufs zu ziehen, als habe er eben nur eine menschliche Natur in Christo gekannt, kann keinem Unbefangenen als richtig erscheinen, und doch ist es gerade dieser Schlufs, den man bewufst oder unbewufst gewöhnlich macht, um dem Jacobus jene niedere Vorstellung von der Person Christi zuzuschreiben. Wenden wir uns daher jetzt zu der Erforschung seiner wahren Überzeugung, soweit sie aus seinem Briefe irgend erkennbar ist!

1) Die Natur und das Wesen Christi, wie es Jacobus fafste, wird, wie wir schon oben bemerkt, nur aus gelegentlichen, kurzen Äufserungen desselben erkannt; auf diese also mufs hier um so mehr geachtet werden. Schon die Anfangsworte des Briefes, in denen sich Jacobus Got-

tes und des Herrn Jesu Christi Knecht nennt (Jac. 1, 1.), sind hier von Bedeutung; denn nicht blofs stellt hier Jacobus Gott und Christus eng zusammen und erklärt sich ganz in demselben Sinne für einen Knecht Christi, wie für einen Knecht Gottes, sondern in dieser Erklärung, dafs er Christi Knecht sei, liegt zugleich, dafs dieser als Herr auch fort und fort über ihn Macht habe, von seinem Dienste wisse, sein Denken und Thun in jedem Augenblick kenne, ihn zur Rechenschaft ziehen und belohnen, wie bestrafen könne. Denn von einem blofsen Menschen sagt man nicht, wenn er verstorben ist, dafs man sein Diener sei, sondern nur, dafs man es gewesen. Jacobus mufste sich also den Erlöser nicht blofs fortlebend, sondern von seinen Dienern fortwährend Kenntnifs nehmend und mit Herrlichkeit und Macht bekleidet denken; darum nennt er ihn nicht blofs hier den Herrn, sondern spricht noch viel bezeichnender von dem Glauben an unsern Herrn der Herrlichkeit, Jesum Christum (ἡ πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης, Jac. 2, 1.). Mit dieser δόξα, die hiernach Christus nicht etwa erst bei seiner Wiederkunft erhalten soll, sondern die er schon jetzt besitzt, ist jedenfalls höhere, himmlische Macht und Ehre bezeichnet, und die πίστις dabei drückt ohne Zweifel mit aus, dafs man im irdischen Leben darauf vollkommen bauen und sich verlassen könne. Wohl sagt Jacobus nirgends, ob er Christo diese δόξα erst in Folge seiner Erhebung zu Gott oder schon vor seiner Erscheinung auf Erden zuschreibe; allein so manche Andeutung scheint doch dafür zu sprechen, dafs er in Christo wirklich den Sohn Gottes im metaphysischen Sinne erblickte; denn er bezeichnet Gott nicht blofs ausdrücklich als den Vater (Jac. 1, 27. 3, 9.), sondern spricht auch von dem schönen Namen, wonach seine Leser als Christen genannt sind (Jac. 2, 7.); denn das καλὸν ὄνομα bezeichnet nach 1 Petr. 4, 16. offenbar den Namen Christen, und dieser konnte dem Jacobus doch nur insofern als καλόν erscheinen, als er Christum selbst für den Sohn Gottes anerkannte, und die Christen folglich nach dem Sohne Gottes selbst benannt wurden, so dafs sie nun als Kinder Gottes anzu-

sehen waren. Darum auch seine so oft wiederholte Anrede: Meine Brüder (Jac. 1, 2. 2, 1. 14. 3, 1. 10. 12. 5, 10. 12.), meine geliebten Brüder (c. 1, 16. 19. 2, 5.), oder kurz: Brüder (c. 4, 11. 5, 7. 9. 19. Act. 15, 14.), ja die durchgehende Bezeichnung jedes Einzelnen durch Bruder (c. 1, 9. 2, 15. 4, 11.). Nehmen wir nun dazu, dafs er von einem Retten der Seelen (*σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν*) spricht (Jac. 1, 21.), und zwar durch das Wort der Wahrheit (*λόγῳ ἀληθείας*), durch welches **Gott** nach seinem gnädigen Willen uns gezeugt hat (*βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς*, Jac. 1, 18.), von einer *βασιλεία*, die **Gott** verheifsen denen, die ihn lieben (Jac. 2, 5.), von dem göttlichen Geiste, der in uns Wohnung genommen (Jac. 4, 5.), von dem Erretten einer Seele vom Tode (*σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου*), wenn man einen Sünder von seinem Irrwege (*ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ*) zurückführt (Jac. 5, 19.): so weist diefs Alles auf eine Erkenntnifs hin, welche die Sendung Christi von oben her, von wo er das Wort der Wahrheit herabgebracht, Gott die *βασιλεία* durch ihn verheifsen, der Geist Gottes nun wirklich nach der Verheifsung Jesu in die Herzen gekommen, und die Errettung vom Tode durch die ewige Wahrheit nun gewifs wird, voraussetzt. Dafs aber Jacobus auch wirklich so gedacht, läfst sich nach den Worten, die er aus des Erlösers eigenem Munde gehört, mit Zuversicht erwarten; er müfste denn ganz gegen das Beispiel der übrigen Apostel alle jene Worte anders gefafst und anders gedeutet haben, was gerade von einem so in jüdischer Anschauung und in jüdischen Erwartungen stehenden Manne, wie er, am wenigsten denkbar ist. Haben daher die übrigen Apostel Jesu höhere Natur, wenn auch in verschiedenem Grade, unzweifelhaft anerkannt und gelehrt, dann gewifs auch Jacobus; wefshalb er auch klar und deutlich von der Parusie des Herrn spricht (Jac. 5, 7. 8.) und ihn bestimmt als künftigen Richter (*κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν*, Jac. 5, 9.) bezeichnet. Schon hierin liegt die Anerkennung der höheren Natur Christi; denn nur vermöge seiner übermenschlichen, göttlichen Macht konnte er als kommender Richter über Alle gedacht werden. Finden wir also auch beim Jacobus nicht die Logosidee benutzt, um die Herrlichkeit Christi dadurch

klar zu machen, diese Herrlichkeit selbst, die *δόξα τοῦ κυρίου*, wird auch von ihm gelehrt, und Christus selbst steht ihm erhaben über alle Menschen, neben Gott dem Vater, von dem er ihn auch als Richter der Welt erwartet.

2) Blicken wir nun aber auf das Werk Christi, so ist des Jacobus Auffassung auch davon von der der übrigen Apostel keineswegs so verschieden, wie man oft meint. Bewahrt er nämlich auch hierin seine besondere Eigenthümlichkeit, so ist doch in allen Grundzügen die Übereinstimmung mit den übrigen Aposteln unverkennbar. Seine Ansicht von der menschlichen Natur liegt offen da. Wenngleich er nämlich auch jetzt noch die Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen nennt (*τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας*, Jac. 3, 9.) und also auch jetzt noch das göttliche Ebenbild in ihnen findet, so erkennt er doch die Sündhaftigkeit Aller, gleichwie Paulus, vollkommen an; denn er sagt ausdrücklich: „Mannichfaltig fehlen wir Alle" (*πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες*, Jac. 3, 2.), und spricht von den Lüsten oder Begierden (*τῶν ἡδονῶν*), die da streiten in den Gliedern (*τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν*, Jac. 4, 1.). Hier ist offenbar ganz die Paulinische und auch Petrinische Vorstellung und Redeweise wiederzufinden (vgl. Röm. 6, 13.), und der innere Widerstreit der Begierden mit dem bessern Selbst, dem *νοῦς* oder der *ψυχή*, gemeint (vgl. Röm. 7, 23. 1 Petr. 2, 11.). Der Welt Freundschaft, äufsert er daher auch, ganz wie Johannes (1 Joh. 2, 15—16.), ist Gottes Feindschaft, und: „Wer der Welt Freund sein will, der wird Gottes Feind" (Jac. 4, 4.). Von der Sünde aber giebt er selbst die Erklärung ab: „Wer da weifs, Gutes zu thun, und thut es nicht, dem ist es Sünde" (Jac. 4, 17.), und von der Verschuldung durch Übertretung eines einzigen Gebotes sagt er: „Wer das ganze Gesetz hielte, aber wider eins verstiefse, ist aller schuldig geworden," d. i. der Übertretung aller (Jac. 2, 10.); denn die Quelle aller Gebote ist der Wille Gottes; wer daher auch nur eins übertritt, handelt gegen den Willen Gottes und macht sich der Strafe schuldig, die auf

die Übertretung aller Gebote gesetzt ist. Als diese Strafe aber sieht auch Jacobus den Tod, und zwar den ewigen, an; denn er sagt, dafs, wer einen Sünder von seinem Irrwege zurückführt, eine Seele vom Tode erretten werde (σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου, Jac. 5, 20.). Das Retten der Seelen (σῶσαι τὰς ψυχάς, Jac. 1, 21.) ist daher auch ihm bei seiner Überzeugung von der Natur und dem Zustande des Menschen das Hauptwerk des Erlösers. Wohl sieht er diefs nicht, wie Paulus, vor Allem im Tode Christi, wenigstens erwähnt er denselben niemals, auch nicht da, wo er von der Sündenvergebung spricht (Jac. 2, 14. 24. 4, 8—10. 5, 15—16. 20.), sondern er macht die Rettung überhaupt von dem Worte der Wahrheit, das die Seelen retten könne (Jac. 1, 18. 21. 5, 19.), sowie von dem vollkommenen Gesetz der Freiheit (νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας, Jac. 1, 25. 2, 12.) abhängig. Denn durch Christus ist ihm diefs Wort der Wahrheit vom Himmel herabgebracht, und dadurch das Joch der Knechtschaft unter dem mosaischen Gesetze aufgehoben, so dafs dafür freie Liebe zu dem Vater und zur Erfüllung seiner Gebote in's Herz gebracht ist; ja durch Christus wird das Gesetz Gottes, d. i. hier das Sittengesetz, selbst erst als ein vollkommenes erkannt und mit der vollen Freiheit der Liebe geübt. Darum wird derjenige, sagt er, der hineingeblicket und dabei beharret hat, der nicht ein vergefslicher Hörer, sondern ein Thäter des Werkes geworden ist, selig sein in seinem Thun (Jac. 1, 25.), d. i. ein Solcher wird nicht blofs hier sich selig fühlen, sondern auch durch seine Werke (ἐξ ἔργων) vor Gott gerechtfertigt (δικαιοῦται, Jac. 2, 24., vgl. v. 14.) und folglich des ewigen Lebens Erbe. Denn die blofsen Hörer des Wortes, die nicht zugleich Thäter desselben sind, betrügen sich selbst (παραλογιζόμενοι ἑαυτούς, Jac. 1, 22.). Wenn aber auch Jacobus sich hierin mehr der jüdischen Auffassung von der Rechtfertigung vor Gott durch Werke anschliefst, so ist doch ein Mal nicht zu übersehen, wie diese Werke ihrer innersten Natur nach ganz andere sind, als die, welche das Judenthum zur Rechtfertigung für nöthig hielt; sodann aber, und das ist

hier die Hauptsache, verwirft dabei Jacobus keineswegs den Glauben, ja er behandelt ihn auch nicht ein Mal als Nebensache, sondern jene freie Liebe zur Erfüllung der göttlichen Gebote, jenes thätige Ausüben des göttlichen Gesetzes, entspringt auch nach seiner Überzeugung aus dem Glauben, wenngleich nicht aus dem Paulinischen, so doch aus dem an die Sendung und die Herrlichkeit Christi, so daſs ein Bauen hierauf und auf die Verheiſsungen, die Gott durch Christus gegeben (Jac. 1, 12. 2, 5.), jene thätige Liebe zu Gott erst in den Herzen erzeugt. Darum sagt er ausdrücklich, daſs Gott die Armen der Welt auserwählet als reich im Glauben und Erben des Reichs, das er denen, die ihn lieben, verheiſsen habe (Jac. 2, 5.). Hier zeigt die Verbindung des „reich im Glauben" und „Erben des Reichs", wie auch Jacobus vor Allem den Glauben als die Bedingung der Rettung ansah; denn die Gott Liebenden, denen das Reich verheiſsen ist, sind nach dem Zusammenhange hier gerade die, welche reich im Glauben sind, und die eben deſshalb hier auch als Erben des Reiches bezeichnet werden. Auch der Gegensatz gegen die Rechtfertigung aus dem Glauben allein (Jac. 2, 14—26.) beweist, wie hoch Jacobus den Glauben stellte, wenn er der nach seiner Überzeugung allein wahre, nämlich der lebendige, sei. Daſs er aber ausdrücklich auch Sündenvergebung von dem Gebet des Glaubens abhängig macht, zeigen seine Worte: „Und das Gebet des Glaubens (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως) wird dem Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden begangen hat, so wird ihm vergeben werden" (ἀφεθήσεται αὐτῷ, Jac. 5, 15.). Wohl ist hier Glaube die feste Zuversicht auf Gottes Gnade und darum auch auf Erhörung des Gebets; allein das Bauen auf Gottes Gnade ist ja auch das Wesentliche in der Paulinischen Lehre vom Glauben an den Tod Christi. Wenn daher auch Jacobus nicht, wie Paulus, die Bedeutung des Todes Christi hervorhebt, ja ihn überhaupt nicht erwähnt, so ist nichts desto weniger auch bei ihm der Glaube an Christus und durch ihn an Gottes Liebe und Gnade die Quelle alles Heils. Denn er ermahnt: „In

Sanftmuth nehmet auf das (euch) eingepflanzte Wort, welches eure Seelen retten kann" (ἐν πρᾳΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν, Jac. 1, 21.). Hier ist das δέξασθαι doch offenbar ein An - und Aufnehmen mit dem Herzen, das ohne Glauben rein unmöglich ist; daher hier auch nur das also aufgenommene, d. i. geglaubte, Wort als das die Seelen rettende bezeichnet wird. Die zu diesem Glauben Gekommenen aber, welche durch ihn Erben des Reiches sind (s. oben), werden auch von Jacobus als Auserwählte bezeichnet; denn er sagt, dafs Gott sie auserwählt habe (ὁ θεὸς ἐξελέξατο, Jac. 2, 5.). Das Reich aber (βασιλεία), das ihnen verheifsen ist, die Krone des Lebens (ὁ στέφανος τῆς ζωῆς), die sie empfangen sollen, wenn sie bewährt sind (Jac. 1, 12.), ist die Seligkeit des Himmels, in die sie unmittelbar nach dem Tode eingehen sollen; denn darauf führt das Bild selbst von dem Siegeskranze, der unmittelbar nach vollendetem Lauf in der Rennbahn ertheilt ward (s. Unsterblichkeitslehre, S. 86—87.). Die Aufgabe der Christen für dieses Leben ist daher, durch Liebe zu Gott sich ihrer Erwählung und jenes Siegeskranzes würdig zu machen; denn nur denen ist er verheifsen, die Gott lieben (Jac. 1, 12. 2, 5.). Sie haben also danach zu streben, dafs sie vollkommen und vollendet sind (τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, Jac. 1, 4.), vor Allem aber, dafs sie Liebe üben; denn das Gericht ist unbarmherzig gegen den, der nicht Liebe geübt hat (Jac. 2, 13.); dafs sie für Wittwen und Waisen in ihrer Noth sorgen und sich von der Welt unbefleckt bewahren (Jac. 1, 27.), dafs sie den guten Wandel beweisen durch ihre Werke in Sanftmuth der Weisheit (Jac. 3, 13.), dafs sie nicht die irdische, sondern die von oben herabkommende Weisheit haben, die rein, friedlich, mild, folgsam, voll Liebe und guter Früchte, unzweifelhaft und ungeheuchelt sei (Jac. 3, 15—17.), dafs sie sich vor Gott immerdar demüthigen und Bufse thun (Jac. 4, 7—10.). Dafs sie das Alles aber können, dazu hat der Geist Gottes in ihnen

Wohnung genommen (Jac. 4, 5.). Wer daher von diesem thätigen Glauben abgeirrt ist, der ist von der Wahrheit abgeirrt, und auf seinem Irrwege ist seine Seele dem Tode verfallen. Denn wer einen solchen Sünder (ἁμαρτωλόν) von seinem Irrwege (ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ) zurückführt, der wird eine Seele vom Tode erretten und eine Menge von Sünden bedecken (καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν, Jac. 5, 19—20.), d. i. wird durch seine Bekehrung seine Seele retten, indem er ihm Vergebung vieler Sünden bei Gott verschafft.

Wenn nach dieser Darstellung Jacobus offenbar mehr der praktischen Richtung huldigt und das Erlösungswerk Christi vorzugsweise in der Befreiung von einem sündhaften Leben findet, die Vergebung der Sünden aber besonders von der freien und reinen Gesetzeserfüllung, welche Christus als Wort der Wahrheit von oben herabgebracht habe, abhängig macht: so darf doch dabei nicht aufser Acht gelassen werden: 1) dafs ihn gerade der Gegensatz gegen die bereits mifsverstandene Paulinische Lehre vom Glauben auf die Werke, d. i. die Früchte des Glaubens, den Hauptaccent legen liefs; 2) dafs der Glaube auch nach seiner Überzeugung das Fundament alles christlichen Lebens und Wandels ist; denn er sagt in dem Beispiele von Abraham ausdrücklich, dafs der Glaube zu seinen Werken nicht blofs mitwirkte (συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ), sondern durch die Werke erst vollkommen ward (ἐτελειώθη, Jac. 2, 22.); 3) dafs die Rechtfertigung und folglich Sündenvergebung auch nach ihm nur dann durch Werke errungen wird, wenn diese aus dem Glauben fliefsen, und das Bauen und Vertrauen auf Gottes Gnade dabei nicht fehlt. Wenn daher Lutz sagt (S. 357.), Jacobus spreche von der Sündenvergebung nur nach den Begriffen des A. T. und knüpfe sie nicht an den Tod Jesu, so ist nur das Letztere richtig, das Erstere aber nach der oben gegebenen Darstellung keineswegs; denn auch die Gesetzeserfüllung, die Jacobus als zur Sündenvergebung nothwendig lehrt, ist die vom Glauben getragene und ohne Glauben rein unmögliche; es ist diefs aber der Glaube, dafs Jesus

das Wort der Wahrheit gebracht (Jac. 1, 21.), und Gott die Verheifsung des ewigen Lebens durch ihn gegeben hat (Jac. 1, 12. 2, 5.).

3) Der Gebrauch des Wortes πίστις ist nämlich beim Jacobus offenbar ein dreifacher, und wir haben wohl darauf zu achten, um theils seine Überzeugung von der Person Christi besser zu erkennen, theils seine Polemik gegen Paulus überhaupt zu verstehen. Für das bloſse Meinen oder Wähnen wählt auch er nicht das Wort πιστεύειν, sondern οἴεσθαι (Jac. 1, 7.), und von dem erstern schlieſst auch er ausdrücklich jedes Zweifeln, διακρίνεσθαι, aus (Jac. 1, 6.). Danach ist auch ihm das πιστεύειν und die πίστις das zweifelsfreie Überzeugtsein, das vollkommen sichere Bauen und Sichverlassen auf Jemand oder Etwas. Nun aber treten folgende Modificationen des Wortes πίστις deutlich bei ihm hervor. 1) In Bezug auf Gott herrscht unverkennbar der Begriff des Vertrauens vor, gerade wie beim Paulus; denn er sagt von dem zu Gott Betenden: „Er bitte aber im Glauben, ohne zu zweifeln" (ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος, Jac. 1, 6.), und aus dem Folgenden, wo er vom Zweifler sagt, dafs dieser nicht wähnen solle, etwas vom Herrn zu empfangen (v. 7.), erhellt deutlich, dafs er mit dem Glauben hier das zweifelsfreie Vertrauen zu Gottes Allmacht und Liebe meint; zu letzterer aber ohne allen Zweifel darum, weil sie uns in Christo zur klarsten Anschauung gekommen. In demselben Sinne sagt er, dafs das Gebet des Glaubens (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως) dem Kranken helfen und der Herr ihn aufrichten werde, und wenn er Sünden begangen habe, so werde ihm vergeben werden (Jac. 5, 15.). Auch hier ist volles Vertrauen zu Gottes Allmacht, Liebe und Gnade mit der πίστις bezeichnet. Ein Gebet mit solcher πίστις ist aber wieder nicht anders denkbar, als wenn man in Christo die Liebe und Gnade Gottes vor Augen und mit der Aufnahme seines Wortes die πίστις an jene auch im Herzen hat. Wenn daher der Apostel gleich zu Anfang sagt, dafs die Prüfung des Glaubens (τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως) Standhaftigkeit bewirke (Jac. 1, 3.), so ist auch hier vor Allem das durch

Christus gewonnene sichere Vertrauen zu Gottes Vaterliebe gemeint, das gerade in der durch Leiden herbeigeführten Prüfung jene Standhaftigkeit oder Geduld (ὑπομονή) erzeugt, von welcher der Apostel redet. Indem er aber dem in solcher Prüfung bewährten Manne (δόκιμος γενόμενος) die Krone des Lebens verheiſst (v. 12.), giebt er dadurch auch zu erkennen, wie diese eben der bewährten πίστις zu Theil wird; denn die, welche Gott lieben, und denen die Krone des Lebens verheiſsen ist, sind eben keine Andern, als die, welche ihre Liebe zu Gott in dem unerschütterlichen Bauen und Vertrauen auf Gott, in dem treuen Festhalten an ihm unter allen Umständen des Lebens bewiesen und bewährt haben, so daſs also im Grunde jene Liebe und jene Bewährung, der die Krone verheiſsen ist, die bewährte πίστις selbst ist oder doch ohne sie nicht gedacht werden kann. 2) In Bezug auf Christus tritt dagegen in der πίστις neben dem Begriff des Vertrauens auch der der festen Überzeugung von seiner Herrlichkeit hervor, ja dieser dient dem erstern zur eigentlichen Basis; daher wird er zuletzt auch der ausschlieſsliche Begriff, gegen den die Polemik des Jacobus sich wendet. Wenn nämlich der Apostel von dem Glauben an unsern Herrn der Herrlichkeit, Jesum Christum (πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης, Jac. 2, 1.), redet, so hängt offenbar der Genitiv τῆς δόξης von dem τοῦ κυρίου ab, und der Glaube an Christus ist hiernach sowohl die Überzeugung, daſs er wirklich der Herr der Herrlichkeit sei, als auch das sichere Bauen und Vertrauen auf ihn, eben weil er jenes ist. Wer ihn aber also kennt und an ihn glaubt, von ihm also auch sich aus seiner Niedrigkeit zu seliger Hoffnung hoch erhoben fühlt (vgl. Jac. 1, 9.), ja auch sein ewiges Schicksal von ihm, als Richter, einst erwartet (Jac. 5, 8. 9.), der kann nicht Ansehen der Person üben und die reicheren Christen den ärmern vorziehen wollen. Davor aber warnt gerade der Apostel und sagt seinen Lesern, sie möchten doch nicht wähnen, bei Ansehen der Person den Glauben zu haben an den Herrn der Herrlichkeit. Wenn aber darauf Jacobus gerade die Armen dieser Welt reich im Glauben (πλουσίους ἐν πίστει) und Er-

ben des Reiches nennt (Jac. 2, 5.), so ist auch hier die πίστις der Glaube an Christus; denn in diesem Glauben fühlen sich auch die Armen reich (vgl. Jac. 1, 9.); denn auch sie sind durch Christus Erben des Reiches. Die πίστις ist daher auch hier sowohl Überzeugung von der Hoheit und göttlichen Macht Christi, als auch festes und freudiges Vertrauen auf ihn und seine Verheifsung. 3) Die letzte, schon oben angedeutete Bedeutung der πίστις, nämlich die der blofsen Überzeugung, tritt endlich deutlich in der ganzen Polemik des Jacobus gegen die mifsverstandene Paulinische Lehre vom Glauben hervor. Hier hat nicht blofs das Substantiv, sondern auch das Verbum augenscheinlich nur den Begriff des theoretischen Glaubens, d. i. der nackten, kahlen Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Religion, ohne dafs damit im mindesten eine Einwirkung dieser Überzeugung auf das Herz und das Leben verbunden gedacht wird. Dafs diese letztere von dem πιστεύειν hier wirklich ganz hinweggedacht ist, zeigt des Apostels Äufserung, dafs auch die bösen Geister glauben (nämlich, dafs Gott Einer sei) und schaudern (Jac. 2, 19.). Hier ist von dem sonst in dem πιστεύειν liegenden festen Vertrauen im guten Sinne offenbar nichts mehr zu finden; es heifst nur: auch die bösen Geister sind vollständig überzeugt, dafs es nur Einen Gott giebt. Wenn daher der Apostel sagt: „Es kann der Glaube doch nicht selig machen? (σῶσαι, Jac. 2, 14.) Der Glaube, wenn er keine Werke hat, ist an und für sich todt (νεκρά ἐστι καθ' ἑαυτήν, Jac. 2, 17. 20. 26.); du hast Glauben, ich aber habe Werke: beweise mir deinen Glauben ohne deine Werke; ich aber will dir aus meinen Werken meinen Glauben beweisen (Jac. 2, 18.). Ihr sehet, dafs durch Werke der Mensch gerechtfertigt wird, und nicht durch Glauben allein" (Jac. 2, 24.): so zeigt sich in allen diesen Stellen, wie hier die πίστις nur als nackte, einflufslose theoretische Überzeugung gedacht ist, ja als ein vollkommen lebloses Wesen, das der Apostel mit einem Leichnam vergleicht; denn gleichwie der Leib ohne Geist

todt ist, sagt er, also ist auch der Glaube ohne Werke todt (Jac. 2, 26.). Hier aber zeigt sich zugleich der gewaltige Unterschied, der zwischen der Paulinischen πίστις und der hier vom Jacobus bezeichneten stattfindet. Denn 1) beim Paulus ist das zuversichtliche Bauen und Vertrauen auf den Tod Christi gemeint, wenn er von der Rechtfertigung redet; hier ist weder vom Tode Christi, noch überhaupt von seiner Person speciell die Rede, sondern nur die allgemeine Überzeugung von der Wahrheit des Evangeliums gemeint. 2) Beim Paulus ist die πίστις eine den ganzen Menschen durchdringende, ihn zu allem Guten treibende Lebenskraft, sie ist, da sie die Liebe weckt, das Element alles christlichen Lebens; hier ist sie ohne allen Einfluſs auf das Leben gedacht, ein todtes, nichts wirkendes Fürwahrhalten, das selbst die bösen Geister theilen. 3) Beim Paulus ist das Gefühl der Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit vor Gott das der πίστις nothwendig voraufgehende Grundgefühl des Herzens; hier ist davon nicht im entferntesten die Rede. 4) Beim Paulus bewirkt die πίστις durch Rechtfertigung vor Gott auch den Frieden des Herzens mit Gott; hier ist mit der πίστις weder eine Rechtfertigung aus Gnaden, noch der daraus flieſsende Frieden mit Gott in Verbindung gedacht, sondern beim Jacobus ist die Rechtfertigung eine wirklich sittliche, d. i. eine in einem frommen, guten Leben, in wahrhaft guten Werken bestehende und daraus folgende, ganz wie Matth. 12, 37. das δικαιοῦσθαι vom Erlöser selbst gebraucht ist. Die Idee einer Rechtfertigung aus Gnaden ist ihm ganz fremd. Was daher Paulus unter den Werken versteht, die den Menschen nicht zu rechtfertigen vermögen, ist ebenfalls etwas ganz Anderes, als was Jacobus damit meint. Während sie beim Paulus Werke des Gesetzes sind, auch des Sittengesetzes, durch welche der Mensch sich ein Verdienst vor Gott zu erwerben und die Seligkeit zu verdienen meint, sind sie beim Jacobus die aus freier Liebe zu Gott entspringenden, wahrhaft guten Thaten, ein reines sittliches Leben, ein treues Erfüllen des göttlichen Willens, das allein in der Liebe zu Gott seinen Quell hat. Gerade hieraus aber erhellt auch, wie die Po-

lemik des Jacobus die eigentliche Lehre des Paulus selbst gar nicht trifft; denn solche Werke, wie sie Jacobus meint, will auch Paulus; sie sind bei ihm die Früchte der Gerechtigkeit (Phil. 1, 11.), die auch nach seiner Überzeugung aus Liebe, die aus dem Glauben stammt, entspringen. Ebenso wenig kämpft Jacobus, wie wir gesehen, gegen die eigentliche *πίστις* des Paulus; denn die von ihm bekämpfte kam dem Paulus gar nicht in den Sinn. Es kann mithin nur das Mifsverständnifs, das die Paulinische Lehre vom Glauben bereits gefunden, und das dem Jacobus als wirkliche Thatsache vorlag, sein, gegen welches er seinen Angriff und seine Belehrung richtet. Man hatte nämlich die Lehre des Paulus gerade so, wie Jacobus hier die Lehre von der *πίστις* voraussetzt, mifsverstanden; denn dafs gerade die Paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben es war, die man mifsverstanden hatte, zeigt deutlich die Wahl der Worte und Beispiele, die Jacobus offenbar der Paulinischen Darstellung entlehnt, um mit den eigenen Worten des Paulus das vorhandene Mifsverständnifs zu bekämpfen; denn nicht blofs gebraucht er drei Mal das Paulinische *δικαιοῦσθαι* (Jac. 2, 21. 24. 25.), mit dem Zusatze: *ἐξ ἔργων*, und dem entschiedenen Gegensatze: *οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* (v. 24.), sondern auch das *χωρὶς τῶν ἔργων*, das Paulus Röm. 3, 28. accentuirt, wird von ihm polemisch wiederholt (v. 26.), sowie auch das von Paulus gewählte Beispiel des Abraham (Röm. 4, 3.) selbst mit denselben Worten wiedergegeben ist, so dafs auch das *ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* nicht fehlt (v. 23., vgl. 1 Mos. 15, 6.). Um aber seine Ansicht noch mehr zu begründen, bleibt er nicht bei dem Beispiel des Abraham stehen, von dessen *πίστις* er zeigt, wie sie erst durch die Werke vollendet ward (*ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη*, v. 22.), sondern er fügt selbst noch ein neues in der Rahab hinzu, die ebenfalls durch ihre Werke gerechtfertigt sei (*οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη;* v. 25.).

Aus dem Allen aber ersehen wir, wie Jacobus gegen die wirkliche Lehre des Paulus selbst gar nicht streitet, da er gegen einen ganz andern Begriff der *πίστις* kämpft, als

ihn Paulus hat; sodann aber, dafs er aufser dem hier vorliegenden Begriff der *πίστις* noch zwei andere Bedeutungen des Wortes kennt, von denen die eine ganz entschieden auf die göttliche Hoheit und Herrlichkeit des Erlösers geht und Überzeugung davon und Vertrauen darauf in sich begreift, so dafs von dieser *πίστις* das kindliche Vertrauen zu Gott, das gleichfalls *πίστις* heifst, und die Liebe zu Gott selbst getragen werden, und sich folglich auch Jacobus mit allen Aposteln des Herrn in wesentlicher Harmonie befindet.

4) Dasselbe zeigt sich in seiner Benutzung des A. T. und in seiner Erwartung einer ganz nahen Wiederkunft des Herrn, in welcher letztern er wieder dem Petrus am nächsten steht. Auch seiner Überzeugung nach haben die Propheten im Namen des Herrn geredet (*ἐλάλησαν τῷ ὀνόματι κυρίου*, Jac. 5, 10.); wefshalb er auf dem Apostelconcil zu Jerusalem, um die Bekehrung und Aufnahme der Heiden zu rechtfertigen, die Worte aus Amos (c. 9, 11—12.) anführt (Act. 15, 15—18.), in denen die Wiederherstellung des Davidischen Königshauses und die Eroberung Edom's und aller Völker, die nach dem Namen Jehova's genannt werden, verheifsen wird. Aus dieser Anführung erhellt aber auch zugleich, wie Jacobus in seinen Citaten ebenfalls den LXX. folgte; denn diese weichen hier vom Grundtexte auffallend ab und hatten ohne Zweifel eine ganz andere Lesart vor Augen, so dafs sie für אֱדוֹם, Edomiter, אָדָם, Menschen, und für יִירְשׁוּ, sie werden erobern, יִדְרְשׁוּ, sie werden suchen, lasen; wefshalb auch Jacobus spricht: *ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον* (v. 17.), auf dafs die übrigen der Menschen den Herrn suchen, während es in dem Grundtexte heifst: „Auf dafs sie erobern den Rest von Edom," und das אֶת יְהוָה, *τὸν κύριον*, welches hier gar keinen Sinn geben würde, ganz fehlt. Man sieht, dafs nur der Text der LXX. zu der Beweisführung des Jacobus pafste. Merkwürdig indefs und zugleich klares Zeugnifs ablegend für die Stellung des Jacobus zu dem mosaischen Gesetz ist sein hier auf dem Apostelconcil abgegebener Rath, dem auch die übrigen Apostel beistimmen, den bekehrten Heiden nicht

das ganze Gesetz, sondern nur die drei Punkte, das Verbot des Götzendienstes, der Unzucht und des Genusses von Ersticktem und Blut, vorzuschreiben (Act. 15, 19—20.). Hieraus erhellt, wie er die für alle Menschen gültige Wahrheit des Evangeliums mit vollkommen freiem Geiste anerkannte, jedoch die Hauptpunkte des mosaischen Gesetzes als Fundamente der Sittlichkeit festhielt; weſshalb er denn auch in seinem Briefe vor Allem auf die Erfüllung des Sittengesetzes mit aller Kraft dringt, dabei aber verlangt, daſs diese nicht, wie früher, eine sclavische, sondern eine durch den Glauben an Christum von freier Liebe eingegebene und getragene sei. Darum nennt er denn auch das Gebot der Nächstenliebe (3 Mos. 19, 18.) das königliche Gesetz der Schrift (*νόμον βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν*, Jac. 2, 8.) und führt, um seinen Ermahnungen zu einem wahrhaft christlichen Leben um so mehr Nachdruck zu geben, aus dem A. T. das Beispiel der Standhaftigkeit Hiob's (*τὴν ὑπομονὴν Ἰώβ*, Jac. 5, 11.), das Vorbild des Leidens und der Geduld (*τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας*), das die Propheten gegeben (Jac. 5, 10.), sowie die Wirksamkeit des Gebetes vom Elias (Jac. 5, 17.) an. Auch die Beispiele von Abraham und der Rahab (Jac. 2, 23. u. 25.) dienen ihm zu dem Zweck, die Nothwendigkeit wahrhaft guter Werke darzuthun, sowie er denn auch, um zur Demuth zu ermahnen, die Worte der Schrift anführt: „Gott widerstehet den Hoffärtigen, aber den Demüthigen giebt er Gnade" (Jac. 4, 6., vgl. Proverb. 3, 34.). Daſs aber auch Jacobus in seinen Citaten sich nicht immer streng an den Text des A. T. bindet, zeigt theils das oben angeführte Beispiel, theils das nirgends im A. T. zu findende Citat: „Oder meinet ihr, daſs die Schrift umsonst sagt: Eifersüchtig begehret (uns) der Geist (Gottes) (*πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα*), der in uns Wohnung genommen (*ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν*), giebt aber (desto) gröſsere Gnade?" (*μείζονα δὲ δίδωσι χάριν*) (Jac. 4, 5—6.). Wenn nun de Wette meint, es sei hier kein Citat, sondern nur eine Rückbeziehung auf v. 4. zu finden, so stehen dem ganz bestimmt die einleitenden

Worte: ἡ γραφὴ λέγει, entgegen, wonach gewiſs Jedermann ein Citat erwartet, ebenso wie in v. 6. nach διὸ λέγει (sc. ἡ γραφή) ein wirkliches Citat folgt. Wenn dagegen Bretschneider die Worte als ein Citat aus einem verlorenen ἀπόκρυφον ansieht und origineller Weise τὸ πνεῦμα auf den Satan bezieht, wozu v. 7. und Hermas *Past.* 2, 12, 5. citirt wird: so spricht dagegen offenbar das ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν, was Jacobus auch nach v. 7. nicht vom Teufel gesagt haben kann, und noch mehr das nothwendig dazu gehörige μείζονα δὲ δίδωσι χάριν, was sich augenscheinlich nur auf den Geist Gottes oder Gott selbst beziehen kann; denn ein anderes Subject, als das voraufgehende τὸ πνεῦμα oder das folgende ὁ θεός, ist gar nicht vorhanden. Bezieht es sich aber, was das Natürlichere ist, auf τὸ πνεῦμα, so ist damit völlig entschieden, daſs der göttliche Geist allein damit bezeichnet ist.

Was nun die jüdisch-messianische Erwartung einer Wiederkunft Christi betrifft, so läſst auch Jacobus nicht den mindesten Zweifel darüber, daſs er sie als ganz nahe bevorstehend dachte. Trotz seiner Überzeugung von einer unmittelbar nach dem Tode folgenden Vergeltung (s. S. 710.) hält er fest, daſs die Parusie Christi und mit ihr das hier zu haltende Gericht noch zu Lebzeiten seiner Leser bevorstehe. Denn er ermahnt sie mit den Worten: „So seid nun geduldig, Brüder, **bis zur Ankunft des Herrn**" (ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου, Jac. 5, 7.); ja er setzt bestimmt hinzu: „Denn **die Ankunft des Herrn ist nahe**" (ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικε, Jac. 5, 8.), und noch bestimmter: „Der Richter **stehet vor der Thür**" (κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν, Jac. 5, 9.). Nach diesen Worten kann kein Unbefangener zweifeln, daſs er sich die Wiederkunft Christi und das Gericht durch ihn als nahe bevorstehend dachte. Wie Petrus sagt: Das Ende aller Dinge ist nahe (1 Petr. 4, 7., vgl. v. 13.), so sieht Jacobus die Sache gleichfalls an und gebraucht dasselbe Wort, ἤγγικε. Häufig erwähnt er daher des so nahe bevorstehenden Gerichtes (Jac. 2, 12. 13. 3, 1. 5, 9. 12.) und sagt den Reichen: „Ihr habt euch Schätze gesammelt **in den letzten Tagen**" (ἐν

ἐσχάταις ἡμέραις, Jac. 5, 3.), und: „Ihr habt eure Herzen gemästet wie **am Schlachttage**" (ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς, Jac. 5, 5.). Zwar erkennt er als höchsten Richter den Herrn Zebaoth an (vgl. Jac. 5, 4.); allein da er auch Christum den κριτής, wenngleich nur bei seiner Wiederkunft, nennt, so erscheint auch bei ihm in der Hülle jüdisch-messianischer Erwartung immer doch die grofse christliche Wahrheit, dafs Christus Herr und Richter ist über Alle, und dafs Gott durch ihn am Ende aller Dinge das letzte Gericht halten wird.

Fassen wir nun zusammen, was wir als Lehre des Jacobus von der Person Christi erkannt haben, so ist es kurz dieses: 1) Christus ist der Herr der Herrlichkeit und hat das Wort der Wahrheit von oben herabgebracht. 2) Wer danach thut und lebt, wird gerettet. 3) Dazu aber ist der Glaube an den Herrn der Herrlichkeit nothwendig; denn nur so erkennt man erst das Gesetz der Freiheit, blickt hinein und beharret darin. 4) Jede blofse Überzeugung von der Wahrheit des Evangeliums ist und bleibt eine todte, d. i. sie kann nicht retten, wenn sie nicht wirklich zu Werken der Liebe treibt. 5) Die Wiederkunft Christi, als des Richters, steht nahe bevor, und folglich auch die Strafe für Alle, die nicht leben nach dem Worte der Wahrheit (vgl. c. 5, 5. 9.). — Wir erkennen hieraus deutlich, wie die Person des Erlösers auch auf Jacobus den Eindruck einer höheren Natur gemacht haben mufs; denn von einem blofsen Menschen konnte der Apostel nicht also denken und lehren, wie er es thut. Wenn er daher auch nicht, wie Johannes und Paulus, über diese höhere Natur Christi reflectirt, da er sich mehr dem praktischen Interesse zuwendet, so ist doch die Gewifsheit hier von grofser Wichtigkeit, dafs auch er in Christo mehr, als einen blofsen Menschen, sieht, und dafs folglich die historische Thatsache, wie Christus auf Alle, die um ihn gewesen, den entschiedenen Eindruck eines höheren, göttlichen Wesens gemacht, auch durch das Zeugnifs des Jacobus nur bekräftigt wird.

## §. 31.
## V. Judas.

Wenngleich Judas, als Verfasser des uns aufbehaltenen kurzen Briefes, sich ganz bestimmt „von den Aposteln unseres Herrn Jesu Christi" unterscheidet (v. 17.), so ist doch sein Verhältnifs zum Jacobus, als dessen Bruder er sich bezeichnet (v. 1.), vollkommen hinreichend, um auch auf seine Überzeugung von der Person Christi ein grofses Gewicht zu legen. Wohl ist es zweifelhaft, ob jener Jacobus, der hier als Bruder bezeichnet ist, der Apostel Jacobus, der Sohn des Alphäus, oder ein leiblicher Bruder des Herrn selbst ist, so dafs nach der letztern Annahme auch Judas ein leiblicher Bruder Christi wäre; allein mag das Eine oder Andere der Fall sein, immer bleibt doch auch die Ansicht des Judas, als eines Zeitgenossen, ja mehr noch, als eines Augenzeugen des Lebens und Wirkens Jesu, von der gröfsten Wichtigkeit. Denn mag auch die Benutzung des Buches Henoch, das erst in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts, vielleicht während des ersten jüdischen Krieges oder nach demselben, geschrieben ist (s. Lücke, Einleitung in die Offenbarung Joh. S. 54—66.), die Abfassung unseres Briefes ziemlich weit herabrücken, so ist doch auch diefs, selbst nach dem Urtheil des de Wette (s. Commentar zum Judas, S. 61.), kein Hindernifs, den uns erhaltenen Brief als das wirkliche Werk des Judas, sei es des leiblichen Bruders Christi, sei es des Bruders Jacobi, des Sohnes Alphäi, anzusehen. Nun aber schliefst sich auch Judas, gerade wie der Apostel Jacobus, der Petrinischen Auffassung und Lehre von der Person Christi am meisten an, ja die judenchristliche Färbung tritt in seinem Briefe durch die Benutzung des Buches Henoch, die Anführung der jüdischen Fabel vom Streite des Erzengels Michael mit dem Teufel, sowie durch seine ganze Vorstellung von dem Hades und den darin aufbewahrten bösen Geistern noch viel entschiedener hervor. Die Person Christi, als des messianischen Richters, ist daher vorzugsweise auch nur in Bezug auf seine Wiederkunft berührt, zumal die Tendenz des Briefes gerade dahin geht,

vor bösen, lasterhaften Menschen durch die Hinweisung auf das kommende Gericht und ihre unausbleibliche Strafe zu warnen; allein nichts desto weniger wird auch hier aus gelegentlichen Äufserungen hinreichend klar, welch hocherhabenes, über jede menschliche Persönlichkeit weit hinausragendes Wesen auch Judas im Erlöser erkannte. Achten wir jetzt hierauf!

1) Die Natur und das Wesen Christi liegt auch beim Judas schon angedeutet in der bedeutungsvollen Bezeichnung seiner eigenen Person als eines Knechtes Jesu Christi (v. 1.), und wir haben hier nicht zu wiederholen, was wir schon oben (S. 704 f.) beim Jacobus darüber gesagt. Auch ihm ist Christus der um Alles wissende, die Seinen kennende und sie einst richtende *κύριος* (v. 4. 17. 21. 25.); auch er verbindet den einzigen Herrscher, Gott, und unsern Herrn Jesum Christum auf's Innigste mit einander (v. 4.) und bezeichnet Gott als den Vater (v. 1.). Indem er aber ganz wie Paulus (1 Tim. 1, 1. 2, 3. Tit. 1, 3. 2, 10. 3, 4.) Gott den Heiland (*σωτήρ*) nennt, setzt er hinzu: „durch Jesum Christum unsern Herrn" (v. 25.). Danach, das ist der nicht zu verkennende Sinn der Worte, rettet uns Gott durch den uns zum Herrn gegebenen und von uns fort und fort als Herrn anzusehenden und zu verehrenden Jesum Christum, und zwar von dem durch unsere Sünden verdienten und sonst nicht zu entgehenden Verderben, der *ἀπώλεια*. Gott hat ihn also dazu bestimmt und gesandt, und das ewige Leben ist nicht anders, als durch ihn, zu erlangen. Darum sagt er auch: „Harret der Barmherzigkeit unseres Herrn Jesu Christi zum ewigen Leben!" (v. 21.) Weist er auch mit dem Harren (*προσδέχεσθαι*) auf die Wiederkunft Christi hin, so hängt doch offenbar von dem Erbarmen (*ἔλεος*) Christi die Ertheilung der *ζωὴ αἰώνιος*, d. i. die Theilnahme an seinem ewigen Reiche, ab. Mithin steht ihm Christus als Weg zur Seligkeit und als einstiger Entscheider über dieselbe hoch über der ganzen Menschenwelt. Wohl ordnet er dabei Christum doch immer Gott unter; denn er unterscheidet ihn ganz bestimmt von Gott, als dem einzi-

gen Herrscher (τὸν μόνον δεσπότην θεόν, v. 4.) und dem einzigen weisen Gott (μόνῳ σοφῷ θεῷ, v. 25.); allein darin hat er nicht blofs sämmtliche Apostel, sondern den Herrn selbst für sich, und es kann diefs kein Beweis dafür sein, dafs er nur Menschliches oder eine blofs verklärte menschliche Person in ihm sah. Zwar giebt auch er nicht ausdrücklich an, ob Christus erst in Folge seiner Erhöhung zu Gott jene höhere, himmlische Macht erhalten, oder ob er schon vor seiner Erscheinung auf Erden bei Gott gewesen, da die Logosidee auch von ihm nicht berührt wird; allein seine Äufserung, dafs Gott durch ihn unser Heiland sei (v. 25.), sowie seine ganze Anschauung von dem Werke Christi lassen kaum daran zweifeln, dafs auch nach seiner Überzeugung Christus aus der unsichtbaren Welt herabgesandt und schon früher eines höheren, himmlischen Wesens theilhaftig gewesen sei.

2) Blicken wir nämlich auf das Werk Christi nach Judas, so ist aus seinen kurzen Äufserungen darüber klar, dafs durch Christus allen Christen ein gemeinschaftliches Heil (κοινὴ σωτηρία) zu Theil geworden (v. 3.); und da er von den Gottlosen sagt, dafs sie die Gnade unseres Gottes (τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριν) zur Ausschweifung mifsbrauchen (v. 4.), so geht daraus hervor, dafs in Christo nicht blofs die Gnade Gottes erschienen, sondern dafs sie auch in ihm und durch ihn zu finden sei; denn jene Gottlosen mifsbrauchen sie (μετατιθέντες, sc. τὴν χάριν), sie müssen sie also auch als Christen gefunden, d. i. Vergebung für ihre Sünden erhalten haben, mifsbrauchen aber die so empfangene Gnade, indem sie sich neuen Sünden und einem durchaus lasterhaften Leben (v. 12.) hingeben; ja selbst wenn in dem μετατιθέναι nur ein Verkehren oder Mifsdeuten der Lehre von der Gnade liegen sollte, so dafs jene Ruchlosen auch bei ihrem ruchlosen Leben immer noch Gnade in Christo zu finden meinten: so ist doch immer bei dem Ausdruck nothwendig vorausgesetzt, dafs in Christo und durch ihn die Gnade Gottes zu finden sei. Ebenso weist die Ermahnung: „Erhaltet euch in der Liebe Gottes!" (ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε,

v. 21.), entweder auf die Liebe zu Gott hin, welche durch Christus erst in das Herz kommt, indem wir durch ihn Gnade bei Gott finden, oder auf die Liebe Gottes zu uns, die er durch die Sendung Christi geoffenbart hat, und in der wir bleiben, wenn wir seine Gebote halten (vgl. Joh. 15, 9.). Darum auch zu Anfang des Briefes die bedeutungsvollen, ganz an den Paulinischen Segenswunsch erinnernden Worte: „Erbarmen euch und Friede und Liebe in Fülle!" (ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη, v. 2.). Indem nämlich Judas seinen Lesern hier Erbarmen (ἔλεος, dem Sinne nach soviel als χάρις) wünscht, erkennt auch er den Zustand der menschlichen Seele, d. i. ihre Sündhaftigkeit, die des Erbarmens oder der Gnade bedürftig ist, vollkommen an; der Zusatz Friede (εἰρήνη) zeigt aber, wie aus dem Erbarmen Gottes der wahre Friede, das wahre Heil entspringt; die Liebe (ἀγάπη) endlich wird auch von ihm als die nothwendige Frucht jenes Erbarmens hinzugefügt, so dafs wir hier die unverkennbare Spur davon finden, was auch nach seiner Überzeugung der Christ in und mit Christo von Gott empfangen hat. Darum sind auch ihm die zu diesem Heil in Christo Gekommenen Berufene (κλητοί, v. 1.), und zwar in Gott dem Vater Geheiligte (ἐν θεῷ πατρὶ ἡγιασμένοι), d. i. durch ihre Verbindung mit Gott und durch ihr Leben in Gott von Sünden Gereinigte und für ein sündenreines Leben Bestimmte, die er darum auch Heilige (ἅγιοι, v. 3.) nennt. Die Voraussetzung, dafs sie gerade durch Christus das Erbarmen gefunden und, von Sünden befreit, nun Gott als Vater lieben und nach einem heiligen Leben trachten, erscheint hier so natürlich, ja nothwendig, dafs die Worte des Judas ohne sie gar nicht zu verstehen wären. Auch seine Aufforderung, im heiligen Geiste zu beten (ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι, v. 20.), zeigt, wie auch er durch den Glauben an Christus die Mittheilung des heiligen Geistes vermittelt sieht, so dafs wir nun durch diesen und mit ihm als Kinder Gottes zu Gott als Vater beten können; denn kurz vorher ermahnt er gerade dazu, sich durch den Glauben oder vielmehr auf denselben zu erbauen (τῇ πίστει ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς). Hat aber Judas nach

allen diesen Andeutungen eine den übrigen Aposteln durchaus analoge Vorstellung von dem Werke Christi, so ist es bei unbefangenem Urtheil rein unmöglich, zu läugnen, dafs er in Christo ein höheres, als blofs menschliches, Wesen erblickt haben müsse; denn einem blofsen Menschen kann Niemand die Wirkungen zuschreiben, die hier nach Allem auch Judas von Christo ausgegangen sieht.

3) Wenn daher auch nur zwei Mal die *πίστις* von Judas genannt ist (v. 3. u. 20.), und beide Male im objectiven Sinne für Heilslehre oder Evangelium: so zeigen doch die dabei gebrauchten Worte, was er gerade in dieser Heilslehre erblickte. Er ermahnt nämlich, zu kämpfen für den den Heiligen ein Mal mitgetheilten Glauben (*ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει*, v. 3.). Mag man nun das *παραδιδόναι* auf die unmittelbare Mittheilung durch Gott beziehen, so dafs Gott den Glauben, d. i. das Evangelium, geoffenbart und den Christen mitgetheilt habe, oder mag man es auf die Mittheilung durch die Apostel deuten, von denen die Christen die Lehre des Evangeliums empfangen hatten: immer drückt das dabei stehende *ἅπαξ* eine Unwandelbarkeit und damit zugleich zuversichtliche Gewifsheit dieses Glaubens aus; er ist ein Mal übergeben oder mitgetheilt, und sowie er ein Mal gegeben, so bleibt er für immer; darum die Aufforderung zum Kampf für denselben; denn der Christ weifs nun, dafs er für etwas Unvergängliches, Unwandelbares kämpft, und gerade das giebt ihm die zum Kampfe nöthige Zuversicht und heilige Kraft. Sah aber Judas diese Unwandelbarkeit und ewige Dauer in der überlieferten Lehre, so konnte er sie nicht für menschlich halten; das ist die natürliche Folge; und ferner, weil er die unwandelbare Natur des Evangeliums erkannte, so ermahnt er dazu, sich auf dieser *πίστις*, als einem unwandelbaren Fundamente, zu erbauen; denn er sagt: „Ihr aber, Geliebte, erbauet euch auf eurem heiligsten Glauben!" (*ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς*, v. 20.). Wie sonst Christus das Fundament ist, auf dem die Christen sich zu einem Tempel Gottes erbauen (1 Cor. 3, 12. Col. 2, 7.,

vgl. Eph. 2, 20.), so ist hier der Glaube, d. i. die Lehre von Christo, als solches bezeichnet. Das aber könnte nicht sein, wenn nicht Judas in dieser Lehre etwas Ewiges erblickt hätte; der Superlativ ἁγιωτάτῃ aber würde ebenfalls nicht von ihm gewählt sein, wenn er nicht in der Lehre von Christo neben dem Ewigen zugleich das Höchste und Heiligste gefunden hätte. So führen denn also auch diese Äufserungen des Judas über die πίστις darauf zurück, dafs er in Christo nothwendig mehr, als einen Menschen, dafs er, gleich den übrigen Aposteln, ihn von Gott auf die Erde zur Rettung Aller herabgesandt sah, und zwar für ewige Zeiten.

4) Blicken wir nun aber zuletzt auf die jüdisch-messianischen Vorstellungen des Judas, so zeigt sich hier, wie wir schon oben bemerkt, die jüdische Färbung seiner Überzeugung in besonders auffallender Weise. Während er nämlich aus dem A. T. keine einzige Stelle wörtlich citirt, sondern nur auf die Vertilgung der Ungläubigen in der Wüste (v. 5., vgl. 4 Mos. 14.), auf die Beispiele Kain's (v. 11., vgl. 1 Mos. 4, 7.), Bileam's (v. 11., vgl. 4 Mos. 31, 16. 22, 22—23.) und der Rotte Korah's (v. 11.) hinweist, finden sich fast gleichlautend Worte aus dem apokryphischen Buche Henoch angeführt (v. 14., vgl. Henoch c. II. Übersetzung v. Hoffmann I. S. 90.), wonach Gott selbst mit seinen heiligen Myriaden von Engeln erscheinen werde, um Gericht zu halten über die Gottlosen und Sünder. Auch der im Buche Henoch (cap. X., bei Hoffmann I. S. 99.) weiter ausgeführte Mythus, dafs die Engelfürsten ihre Herrschaft, d. i. ihre Ämter, nicht bewahrt, sondern ihre Behausung, den Himmel, verlassen hätten, um den Töchtern der Erde nachzugehen (vgl. 1 Mos. 6, 2.), wird hier (v. 6.) benutzt, um mit dem Beispiel der an jenen Engeln vollzogenen Strafe das dem Lasterhaften bevorstehende Schicksal anzudeuten. Dazu endlich kommt selbst die Anführung einer jüdischen Fabel von einem Streit und Wortwechsel des Schutzengels der Juden, Michael's, mit dem Satan über die Leiche des Moses, deren Begräbnifs Gott dem Michael überlassen hatte, dem sich aber der Teufel widersetzte, indem er gegen Moses wegen des Mordes jenes Ägyptiers Anklage erhob und ihn des

ehrenvollen Begräbnisses für unwürdig erklärte. Judas nun setzt diese ganze Fabel, die in einem damals viel gelesenen apokryphischen Buche, der *ἀνάβασις τοῦ Μωϋσέως* (vgl. Orig. *περὶ ἀρχ.* III, 2.), stand, bei seinen Lesern als bekannt voraus und führt nach kurzer Bezeichnung des Vorgangs nur die Worte des Michael gegen den Satan: „Der Herr strafe dich!" an. Geht nun schon hieraus die durchaus judaisirende Glaubensansicht des Judas hervor, so ist diefs nicht minder der Fall in seiner Überzeugung von der Wiederkunft Christi und dem Schicksal der Bösen, auch der bösen Geister, bis dahin.

Er sieht nämlich zunächst in dem Auftreten jener Lasterhaften, gegen die er schreibt, die Weissagung der Apostel erfüllt, dafs in **der letzten Zeit** (*ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ*) Spötter sein werden, welche nach ihren Lüsten der Gottlosigkeiten wandeln (v. 17—18.); daher sieht er das Gericht des grofsen Tages (*κρίσις μεγάλης ἡμέρας*, v. 6.) nicht mehr fern und ermahnt seine Leser, **zu harren** (*προσδεχόμενοι*) der Barmherzigkeit unseres Herrn Jesu Christi zum ewigen Leben (v. 21.); denn sie sind für Jesum Christum **aufbewahrte** Berufene (*Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοι κλητοί*, v. 1.); Gott aber allein vermag sie vor dem Falle zu bewahren und vor das Angesicht seiner Herrlichkeit unsträflich in Frohlocken zu stellen (v. 24.), was nach dem Vorigen nur auf das Gericht bei der Ankunft Christi gehen kann. Bis dahin aber hat der Herr auch jene oben bezeichneten bösen Engel zum Gericht des grofsen Tages mit ewigen Banden unter der Finsternifs bewahret (*δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν*, v. 6.). Dafs aber Judas mit dieser Finsternifs nach jüdischer Ansicht den Tartarus meint, d. i. die Abtheilung im Hades oder Scheol, wo die Bösen bis zur messianischen Zeit und zum Gericht verschlossen gehalten wurden, ist nach der Äufserung des Petrus, der jenen Ort *φυλακή*, Gefängnifs, nennt (1 Petr. 3, 19.), und nach der Bezeichnung des Hineinwerfens in dieses Gefängnifs durch *ταρταροῦν*, in den Tartarus stürzen (2 Petr. 2, 4.), gar nicht zweifelhaft. Hier stehen nach Judas auch Sodom und

Gomorrah und die umliegenden Städte für ihre Unzucht und unnatürliche Wollust eines ewigen Feuers Strafe aus (πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι, v. 7.). Die Lasterhaften aber kommen ebenfalls alle einst hierher; denn es heifst: „Sie sind umgekommen durch den Aufruhr Korah's" (τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο, v. 11.), d. i. wie die Rotte Korah's einst durch ihre Widersetzlichkeit ihren Untergang fand und lebendig in die Unterwelt hinabfuhr (4 Mos. 16, 30. 33.), so einst auch jene Ruchlosen; denn das Präteritum ἀπώλοντο, sie sind umgekommen, ist durch die Fassung des Gedankens, wonach Judas ihren Untergang als ganz gewifs und darum prophetisch als schon geschehen darstellt, zu erklären. Dieser Ort aber ist nach ihm auch für alle Ewigkeit, also auch nach dem Gericht bei Christi Wiederkunft, der Ort ihrer Strafe; denn Judas sagt von ihnen: „Welchen der Finsternifs Dunkel in Ewigkeit aufbehalten ist" (οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς τὸν αἰῶνα τετήρηται, v. 13.). Gerade so aber ist nicht blofs oben (v. 6.), sondern überhaupt der Tartarus bei den Juden, sowohl Pharisäern, als Essäern, bezeichnet (vgl. τὴν τῶν φαύλων (sc. ψυχὴν) ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι, *Ioseph. bell. Iud.* 2, 8, 14., und ταῖς δὲ φαύλαις (sc. ψυχαῖς) ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μυχόν, γέμοντα τιμωριῶν ἀδιαλείπτων, *Ios. Arch.* 18, 1, 5.; s. Unsterblichkeitslehre, S. 21. u. 26.). Was nun aber an christlicher, vom Erlöser selbst gelehrter Wahrheit in dieser durchaus jüdischen Vorstellung von dem Aufenthalt und der Strafe der Bösen im Hades, sowie in der Erwartung einer bald erfolgenden Parusie des Herrn liegt, ist bereits oben öfter bezeichnet und bedarf daher hier keiner Wiederholung.

Das Resultat unserer Untersuchung über die Lehre des Judas ist daher: 1) Gott ist unser Heiland durch Jesum Christum unsern Herrn, den er gesandt hat, durch den wir Gnade finden, und von dessen Erbarmen das ewige Leben abhängt. 2) Rettung findet durch ihn aber nur, wer in der Liebe Gottes sich erhält; denn die Bösen trifft am Tage des Gerichts ein schrecklicher Untergang. 3) Diese

Lehre (πίστις) ist von unvergänglicher Dauer und heiligster Natur. 4) Das Gericht des grofsen Tages, wo Christus Menschen und Geister richten wird, ist nicht mehr fern; die Christen harren darauf und erhalten durch Christi Gnade das ewige Leben. —

Die Grundanschauung des Judas von der Person und dem Werke Christi steht also hiernach mit der Lehre der übrigen Apostel in vollkommenem Einklang. Dafs er jedoch am meisten dem Petrus und Jacobus sich anschliefst, ja mit dem letztern in der Auffassung des Werkes Christi am nächsten verwandt ist, möchte nach dem Obigen nicht leicht Jemandem entgehen; ja diese Seelenverwandtschaft giebt jener Selbstbezeichnung: Bruder des Jacobus, auch noch einen tieferen, bedeutungsvolleren Sinn.

---

# Die Lehre der übrigen neutestamentlichen Verfasser von der Person Christi.

## §. 32.

## I. Die Lehre der drei ersten Evangelisten.

Haben wir im Vorigen die Lehre der unmittelbaren Jünger Christi von der Person ihres Herrn und Meisters kennen gelernt, so wenden wir uns jetzt insofern zu einer secundären Erkenntnifsquelle, als die Glaubensüberzeugung der Verfasser unserer drei ersten Evangelien nicht aus unmittelbarer Anschauung des Herrn geflossen, sondern erst mittelbar durch das Wirken und Lehren der Apostel in ihnen entstanden ist. Beim Marcus und Lucas, als den Schülern des Petrus und Paulus, bedarf diefs keines weiteren Beweises, zumal Lucas selbst erklärt, dafs er erst von den Augenzeugen und Dienern des Wortes die Begebenheiten, die er erzähle, überliefert erhalten habe (καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, Luc. 1, 2.); beim Matthäus dagegen ist durch die Wissenschaft bei allen Unbefangenen bereits festgestellt, dafs sein Evangelium, so wie es vorliegt, nicht un-

mittelbar von ihm selbst geschrieben, sondern erst in einer freieren Übersetzung oder Überarbeitung uns erhalten oder mit Benutzung der vom Matthäus selbst geschriebenen *λόγια τοῦ κυρίου* (vgl. Euseb. III, 39.) verfaſst ist *). Theilen uns aber alle drei Verfasser im Ganzen

*) S. Meyer's Einleitung zum Matthäus, S. 4—19., wonach das uns erhaltene Evangelium des Matthäus zwar nicht eine freie Bearbeitung, aber doch eine mit einzelnen Zusätzen und Erweiterungen versehene Übersetzung des hebräisch geschriebenen Originals ist. Nach Sieffert (Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Königsberg 1832) ist es eine griechische Bearbeitung des hebräischen Originals. Dieser Ansicht schlieſsen sich unter Andern auch Klener (*Recentior. de authent. ev. Matth. quaestion. Gotting.* 1832) und Schott (Über die Authenticität des kanonischen Evangeliums Matthäi. Leipzig 1837) an. Die Hauptzeugnisse aber dafür, daſs Matthäus wirklich ein hebräisches Evangelium geschrieben, sind folgende. Das Zeugniſs des Papias bei Euseb., das an die apostolische Zeit selbst hinanreicht, lautet also: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο· ἡρμήνευσε δ᾽ αὐτὰ ὡς ἠδύνατο* (*var. lect.: ἦν δυνατὸς*) *ἕκαστος.* Überdieſs giebt Papias dieſs als eine vom Presbyter Johannes selbst erhaltene Notiz an (s. Sieffert, S. 14 ff.). Irenäus (*Haer.* 3,1.) sagt: *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.* Vom Pantänus erzählt Eusebius (V, 10.), daſs derselbe bei den Indern den hebräischen Matthäus vorgefunden, und daſs Bartholomäus ihn hingebracht habe. Origenes bei Euseb. (VI, 25.) sagt: *ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον.* Eusebius selbst sagt (III, 24.): *Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ᾽ ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ᾽ αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ᾽ ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου.* Epiphanius (*Haeres.* 30, 3.) sagt: *Ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* Hieronymus endlich erklärt (*Praef. in Matth.*): *Matthaeus in Iudaea evangelium He-*

den Evangelienvortrag, wie er sich in der urchristlichen Kirche durch die Wirksamkeit der Evangelisten gebildet und festgestellt hatte, und wie er auf der Mittheilung der unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen des Herrn beruhete, treu und gewissenhaft mit (vgl. Luc. 1, 2—3.), so ist ihre daraus fliefsende und darauf sich stützende Glaubensüberzeugung von der Person Christi doch immer wohl zu unterscheiden von der der unmittelbaren Jünger des Herrn. Stimmt sie auch mit dieser in allen wesentlichen Punkten überein, so ist doch ihre Verschiedenheit davon im Einzelnen nicht zu übersehen und erfordert eine nähere und genauere Untersuchung. Alle drei nämlich theilen augenscheinlich dieselbe Grundansicht von der Person Christi; denn sie berichten ganz in derselben Weise und oft mit denselben Worten die einzelnen Ereignisse und Aussprüche des Herrn, schildern in völliger Übereinstimmung mit einander das ganze Wirken, Wesen und Benehmen Christi, haben von dem Zweck seines Auftretens und der Natur seines Werkes ganz dieselbe Vorstellung, ja harmoniren selbst in der ganzen Anordnung und Aufeinanderfolge der Begebenheiten im Grofsen und Ganzen so auffallend mit einander, dafs man wiederholt auf die Vermuthung zurückgekommen ist, der eine Evangelist habe den andern nur abgeschrieben. So wenig sich nun aber auch diese Behauptung erweisen und rechtfertigen läfst, so ist doch so viel klar, dafs die Darstellung Christi in den drei ersten Evangelien, der Johanneischen gegenüber, eine besondere, in und mit sich vollkommen harmonirende ist, so dafs dabei die kleineren Abweichungen und Verschiedenheiten der drei ersten Evangelisten unter sich

*braeo sermone edidit ob eorum vel maxime causam, qui in Iesum crediderant ex Iudaeis.* Dazu kommt, dafs er (*de vir. ill.* c. 3.) den hebräischen Urtext bei den Nazaräern in Beröa gefunden und abgeschrieben zu haben versichert.

Dafs nun aber in unserem griechischen Matthäus Stellen vorkommen, in denen der freiere Übersetzer oder Bearbeiter sich als nicht unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen zu erkennen giebt, ist gar nicht zu läugnen, und es sind mehrere solcher Stellen von mir einzeln aufgeführt in meiner Einleitung, S. 304. Anmerk. 3.

gar nicht in Betracht kommen, sondern ihre Anschauung von der Person Christi als eine und dieselbe, von der Johanneischen differirende, dieser gegenüber oder vielmehr zur Seite tritt. Erkannt aber wird ihre Ansicht von der Natur und dem Wesen Christi nicht etwa blofs oder vorzugsweise aus den von Christo berichteten Worten und Reden; denn hierin sahen sie sich an die geschichtliche Wahrheit selbst gebunden, und wenn auch die Auswahl dessen, was sie aus Christi Munde berichten, ihr Werk ist und ihre Ansicht von ihm mittelbar documentirt, so tritt diese letztere doch noch viel deutlicher in ihren eigenen Äufserungen über ihn, in der Art, wie sie von ihm sprechen, und wie sie die Reden und Thaten Christi ansehen und mittheilen, zu Tage. Gerade hierin zeigt sich nun aber auch der Hauptunterschied von der Johanneischen Auffassung und Darstellung Christi. Die Logosidee, durch welche Johannes die höhere Natur und das Wesen Christi klar zu machen sucht, liegt den Synoptikern fern; darum halten sie sich mehr an die irdische Wirksamkeit Christi und schildern diese in ihrer Herrlichkeit und hocherhabenen Bedeutung. Aus dieser Schilderung selbst aber geht für jeden Unbefangenen klar hervor, dafs sie in Christo selbst nicht etwa blofs einen Propheten mit der Gabe, Wunder zu thun, erblickten; sondern aus Allem, was sie von ihm erzählen, und wie sie es erzählen, sowie aus den Worten, die sie von Christo anführen, ergiebt sich unwiderleglich, dafs auch sie in Christo eine Erkenntnifs, eine Weisheit, eine Macht erkannten, die weit über das Mafs menschlicher Einsicht und Kraft hinausging, und dafs sonach auch sie sein Wesen und seine Natur als von der menschlichen überhaupt wesentlich verschieden dachten. Dafs diefs Letztere aber richtig ist, beweist klar die Zeugungsgeschichte, wie sie Matthäus und Lucas berichten, und wonach die Entstehung Christi im Leibe der Maria als von der aller Menschen wesentlich verschieden und als unmittelbar von dem Wesen Gottes selbst, d. i. seinem Geiste, ausgehend dargestellt wird.

1) A. Wir haben bei diesem Punkte nothwendig länger zu verweilen, da gerade die Erzählung von der Geburt Christi

den ersten Evangelisten eigenthümlich und am meisten den Angriffen der Kritik ausgesetzt ist. Es ist aber die Lehre des Matthäus und Lucas über die Entstehung Christi folgende.

Der Engel Gabriel (Luc. 1, 26., vgl. v. 19. und Daniel 8, 16. 9, 21.) verkündet zunächst der mit dem Joseph verlobten Jungfrau Maria (Luc. 1, 27.), dafs sie schwanger werden und den erwarteten messianischen König, dessen Königthum kein Ende haben solle, gebären werde (Luc. 1, 31—33.). Auf die Frage der Maria, wie solches sein könne, da sie von keinem Manne wisse, d. i. mit einem solchen in vertrauterem, geschlechtlichem Umgange nicht gestanden habe (v. 34.), antwortet ihr der Engel: „Der heilige Geist wird über dich kommen (*πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ*) und die Kraft des Höchsten dich überschatten" (*καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι*, v. 35.). Hier wird das *πνεῦμα ἅγιον* klar durch die *δύναμις ὑψίστου* im zweiten Versgliede näher bezeichnet, und von dieser Kraft des Höchsten, d. i. des Allmächtigen, wird die physische, nicht geistige, Wirkung verheifsen, dafs Maria in ihrem Leibe eine Empfängnifs haben, also ohne Zuthun eines menschlichen Wesens schwanger werden solle. Die beiden Zeitwörter aber, *ἐπέρχεσθαι* und *ἐπισκιάζειν*, drücken euphemistisch den Beischlaf selbst aus, wie denn das erstere 1 Mos. 19, 31., das letztere bei den Griechen öfter dafür vorkommt. Diese metaphorische Bedeutung des letztern aber hat offenbar darin ihren Grund, dafs man in der überschattenden Wolke ein Symbol der Gegenwart und Wirksamkeit Gottes selbst sah (vgl. 2 Mos. 40, 34. 1 Kön. 8, 10.). Dafs hiernach aber gerade die Allmacht Gottes selbst es ist, von der die Entstehung des Leibes Christi im Schoofs der Maria kommen soll, wird noch durch die bestimmte Äufserung des Engels: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich" (*οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα*, v. 37.), und durch die Worte der Maria: „Grofses hat er mir gethan, der Allmächtige" (*ἐποίησέ μοι μεγαλεῖα ὁ δυνατός*, v. 49.), bestätigt. Mithin ist es hiernach, und das ist von Wichtigkeit, nicht das geistige Wesen Christi, das erst im Schoofse der Maria durch Gottes Allmacht geschaffen werden soll,

sondern einzig und allein seine menschliche Persönlichkeit, und es widerspricht also die apostolische Lehre von der Präexistenz Christi, die ja zugleich Lehre des Erlösers selbst ist (s. oben), keineswegs der hier gegebenen Darstellung von der leiblichen, d. i. menschlichen, Entstehung Christi. Eben weil aber hier auch diese letztere als unmittelbar von Gottes Allmacht bewirkt oder hervorgerufen bezeichnet wird, d. i. weil Gott selbst auch die Stelle eines menschlichen Vaters bei Christo vertritt, wird Letzterer selbst hier als heilig, als Sohn Gottes, Sohn des Höchsten bezeichnet; denn der Engel spricht: „Darum (d. i. weil seine Empfängnifs also von der Kraft des Höchsten selbst bewirkt wird) wird auch das, was geboren wird, als heilig, Sohn Gottes genannt werden" (*διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ*, v. 35., vgl. v. 32.). Mit dieser Anschauung und Darstellung des Lucas harmonirt nun vollkommen, was Matthäus von der Zeugung Christi im Schoofse der Maria anführt; denn er sagt von der letztern: „Sie fand sich schwanger vom heiligen Geiste" (*εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου*, Matth. 1, 18.). Auch hier ist das *πνεῦμα ἅγιον* als ein physisches Leben erzeugendes Princip, als die *δύναμις ὑψίστου* gedacht, von welcher die Entstehung des Embryo im Schoofse der Maria ursächlich (*ἐκ*) ausgegangen ist, so dafs dadurch die menschliche Erzeugung (*ἐκ θελήματος σαρκός*, *ἐκ θελήματος ἀνδρός*, vgl. Joh. 1, 13.) völlig ausgeschlossen ist. Daher spricht der Engel auch im Traume beruhigend zu Joseph: „Scheue dich nicht, Maria als dein Weib zu dir zu nehmen; denn das in ihr Erzeugte ist vom heiligen Geiste" (*τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου*, Matth. 1, 20.), d. h. rührt vom heiligen Geiste als Urheber her, wodurch also jeder Verdacht von seiner Seite entfernt ist (s. Meyer, Commentar zu Matth. S. 55. u. 60.).

Gegen diese Vorstellung von der übernatürlichen Zeugung Jesu hat man nun geltend zu machen gesucht, dafs die beiden ersten Capitel des Lucas, mit Ausnahme von c. 1, 1—4., sowie die beiden ersten des Matthäus, unächt und erst in späterer Zeit hinzugefügt wären; allein diese Be-

hauptung ist vollkommen unhaltbar, da es kritisch feststeht, dafs jene Capitel von Anfang an integrirende Theile unserer Evangelien gewesen sind, und dafs also auch die in ihnen niedergelegte Vorstellung von der Entstehung und Geburt Christi aus dem apostolischen Zeitalter selbst herrührt (s. Meyer zu Matth. S. 67.). Indessen hat man neuerlich folgende, in ihrer Gesammtheit allerdings bedeutungsvolle Gegengründe gegen die historische Wahrheit der in jenen Capiteln enthaltenen Geschichte von der Zeugung und Geburt Christi aufgestellt. Man sagt nämlich: 1) Was Lucas und Matthäus von der Verkündigung des Engels und der übernatürlichen Zeugung Christi berichten, erzählen sie weder als Augenzeugen, noch ist es irgend erweislich, dafs sie es von der Maria und dem Joseph, die allein darum wissen konnten, unmittelbar erfahren hatten*). 2) Kein einziger

*) Lutz unterscheidet daher in den evangelischen Berichten den Hauptstoff, der zwischen den beiden Terminen, der Taufe Johannis und der Auferstehung Jesu, liege, und an den sich das zweite und vierte Evangelium wirklich hielten, und das, was vor und nach diesen beiden Terminen liege, nämlich die sogenannten *evangelia infantiae* und die Erzählung von der Himmelfahrt. Hiervon sagt er: „Diese letzteren Nebenbestandtheile haben einen bedeutend tieferen Grad von historischer Glaubwürdigkeit; sie stehen nicht in dem fest gewordenen Körper evangelischer Überlieferung, sind unter sich völlig divergirend, ja berühren sich gar nicht; dann enthalten sie Solches, was aller directen Beglaubigung ermangelt von Seite Jesu selbst und der apostolischen Briefe, auch da, wo diese ganz in jenes Gebiet hineinkommen. So redet Jesus von seiner Herkunft auf eine Weise, die es nothwendig müfste mit sich gebracht haben, dafs er auf das in jenen Kindheitsevangelien Erzählte Rücksicht nähme, wenn sie historisch wären; da er es aber nicht thut, so ist es für uns ein positives Zeugnifs gegen jene Erzählungen; ebenso die Äufserungen Pauli, z. B. Röm. cap. 1." Indessen setzt er hinzu: „Inzwischen haben diese historisch tiefer stehenden Stücke eine eigene Zeugnifskraft und Bedeutung in anderer Weise: sie sind Wirkungen der in der jungen Christenheit über die Person Jesu erzeugten Ideen; sie sind Reflexe dessen, was der Glaube an Christus in der ersten Christenheit an Ideen und an Ausbildung einzelner, in der Sage gegebener, Thatsachen gewirkt hat"

Apostel erwähnt davon eine Sylbe. Johannes, der die Mutter Jesu zu sich genommen (Joh. 19, 26—27.) und also am ersten darum hätte wissen können, erzählt davon trotz dem, daſs es zu seinem Zwecke ganz besonders gepaſst hätte, nicht das Geringste. Er erkennt in Christus den λόγος, der von Gott ausgegangen, und nennt daher Christum τὸν μονογενῆ; allein nirgends wird Christus κατὰ σάρκα ein Erzeugniſs Gottes genannt. Paulus aber, der ebenfalls Christum im metaphysischen Sinne Sohn Gottes nennt, erkennt ihn nur κατὰ πνεῦμα als Sohn Gottes an, d. i. seinem geistigen Wesen nach (Röm. 1, 3.); κατὰ σάρκα aber nennt er ihn ἐκ σπέρματος Δαβίδ, so daſs dadurch die menschliche Erzeugung Christi von Gott, gleichsam durch das σπέρμα θεοῦ, im Schooſse der Maria ausgeschlossen erscheint. Da er überdieſs gerade die Erhabenheit Christi über die ganze sündige Menschheit hervorhebt, die Sünde aber gerade ihren Sitz in der σάρξ haben sieht, so hätte er um so mehr Veranlassung gehabt, gerade auch die göttliche Zeugung der L e i b l i c h k e i t Christi zu erwähnen; statt dessen aber prädicirt er die wahre Menschheit Christi ohne göttliche Zeugung (Röm. 5, 15. 1 Cor. 15, 21.) und schreibt ihm nur wegen seiner Sündlosigkeit das ὁμοίωμα τῆς σαρκὸς ἁμαρτίας zu (Röm. 8, 3.). Petrus endlich erkennt ebenfalls die Zeugung Christi ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος τοῦ Δαβίδ an (Act. 2, 30.) und hat von einer übernatürlichen Zeugung Christi keine Spur in seinen Reden und Briefen. 3) Die Geschlechtsregister beim Matthäus und Lucas (Matth. 1, 1—16. Luc. 3, 23—38.) zeigen die Abkunft des J o s e p h, nicht der Maria, vom David, so daſs Jesus durch J o s e p h, nicht durch Maria, vom David abstammte (vgl. auch Luc. 1, 27.

(S. 285.). Hiernach erkennt er also doch in der Sage gegebene T h a t s a c h e n an, und eben das ist das Wesentliche, was keine Kritik hinwegzuschaffen vermag. Haben wir nämlich T h a t s ä c h l i c h e s, wenn auch nur in der Sage, vor uns, so wird es immer ein vergebliches Bemühen bleiben, auszumitteln, was bloſs der Sage und was der wirklichen Thatsache angehört. Namentlich ist es mehr, als gewagt, die Himmelfahrt Christi, von der zur Zeit des Marcus und Lucas Augenzeugen wirklich noch lebten, in das Gebiet der Sage zu verweisen.

2, 4.). Es konnten daher diese Geschlechtsregister nur entstehen, indem man den Joseph für den wirklichen Vater Christi ansah und durch ihn die Davidische Abkunft Christi nachzuweisen suchte. Matthäus und Lucas aber nahmen jene Register auf, da in ihnen entweder schon hinzugesetzt war, dafs Joseph nur für den Vater Christi gehalten wurde, oder sie selbst diesen Zusatz machten (vgl. Luc. 3, 23 Matth. 1, 16.), so dafs ihre Vorstellung von der übernatürlichen Zeugung Christi sich damit vereinigen liefs, und seine Davidische Abkunft nur insoweit von ihnen nachgewiesen wurde, als sie nach ihrer Ansicht überhaupt möglich war, nämlich durch den Pflegevater Christi. Denn dafs Maria vom David abstammte, ist nirgends im N. T. gesagt und läfst sich durch nichts erweisen (s. Meyer zum Matth. S. 53.). 4) Die Zeitgenossen Jesu hielten ihn ohne Widerspruch von Seiten des Herrn selbst und der Apostel für den Sohn Joseph's (Matth. 13, 55. Luc. 4, 22. Joh. 1, 46. 6, 42.). 5) Weder zu Nazareth, noch von Seiten der Feinde Jesu regt sich auch nur der leiseste Hauch des Verdachtes einer unehelichen Herkunft Christi. Der Vorwurf einer unehelichen Geburt erhebt sich erst später bei den Juden, und zwar in falscher und gehässiger Folgerung aus den Berichten des Matthäus und Lucas (s. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I. S. 105 ff. Meyer, S. 57.). 6) Das Benehmen der Brüder und der Mutter Jesu, die ihn für wahnsinnig halten (ὅτι ἐξέστη) und festnehmen wollen (κρατῆσαι) (Marc. 3, 21. 31.), pafst zu der Erzählung von dem, was der Maria vor seiner Geburt begegnet sein, und wonach sie Aufschlufs über seine Bestimmung erhalten haben soll, nicht im mindesten (vgl. auch Joh. 7, 3.). 7) Die Engelerscheinungen und die Worte der Engel sind durchaus in jüdischer Vorstellungsweise gehalten; ja der Engel, der zur Maria redet, spricht so sehr nach den jüdischen Zeitbegriffen von einem weltlichen Messias, der auf dem Throne David's sitzen werde, dafs seine Verkündigung gar nicht eingetroffen ist, sowie auch Jesus selbst solchen Vorstellungen geradezu widersprochen hat (Luc. 17, 20. Joh. 18, 36.).

Alle diese Gründe wissenschaftlich und völlig überzeu-

gend zu widerlegen, möchte nicht leicht Jemandem gelingen; denn wenn sie auch der Glaube leicht überfliegt und sich durch sie nicht irre machen läfst in seiner einfachen, kindlichen Annahme des Gegebenen, so frägt es sich doch immer, was sich vor gründlichem und unbefangenem Urtheil in der That rechtfertigen lasse. Mag nun aber auch wirklich die historische Richtigkeit des Einzelnen sich nicht über jeden Zweifel erheben lassen, die innere Wahrheit der jener Erzählung von der Zeugung Christi durch den Geist Gottes zum Grunde liegenden Thatsache ergiebt sich am überzeugendsten aus folgender Betrachtung. War Christus wirklich das, wofür er sich selbst erklärt, und wofür seine unmittelbaren Jünger ihn halten, nämlich Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, so dafs sein geistiges Wesen von dem aller Menschen wesentlich verschieden und vor der Schöpfung der ganzen Welt aus Gottes eigenem Wesen unmittelbar hervorgegangen war: so konnte auch sein Eintreten in die Menschenwelt, d. i. seine Erzeugung und Geburt als Mensch, mit dem aller übrigen Menschen nicht identisch sein, sondern eine besondere Wirksamkeit der göttlichen Allmacht wird dabei nothwendig vorausgesetzt. Denn wäre er, wie jeder andere Mensch, erst im Schoofse seiner Mutter entstanden, so wäre dadurch sowohl seine Präexistenz, als die Göttlichkeit seiner geistigen Natur ausgeschlossen. Mag man daher auch über die historische Richtigkeit der uns mitgetheilten Zeugungsgeschichte noch so verschieden denken, ja den Joseph selbst für den leiblichen Vater Christi halten: erkennt man die göttliche Hoheit des geistigen Wesens Christi an, so wird man nothwendig immer von Neuem auf eine ganz besondere Wirksamkeit der göttlichen Allmacht bei der Empfängnifs Christi, wie dieselbe bei keinem andern Menschen stattgefunden, zurückgeführt. Gerade diefs aber ist auch das Wesentliche bei jener einfachen und durchaus populären Erzählung von der Entstehung der Leiblichkeit oder vielmehr Menschlichkeit Christi im Schoofse der Maria, und wir haben oben aus den dabei gebrauchten Worten selbst nachgewiesen, wie bei der Entstehung Christi als Mensch, im Schoofse seiner Mutter, Alles

auf die Kraft Gottes, d. i. seine Allmacht, recurrirt. Diese Vorstellung aber widerspricht der Lehre Christi und der Apostel, dafs Christus vor seiner Menschwerdung seinem geistigen Wesen nach bei Gott existirt habe, so wenig, dafs diese Lehre selbst ohne die Annahme einer ganz besondern Wirksamkeit Gottes bei der Zeugung Christi gar nicht zu begreifen und zu fassen wäre. Denn wenn Johannes von dem Logos sagt: *ὅτι σὰρξ ἐγένετο* (Joh. 1, 14.), und Paulus von Christo: *ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι* (Col. 1, 18., vgl. 2, 9.): so ist die Wirklichkeit, ja die Möglichkeit dieser Thatsache nur unter Voraussetzung der allmächtig wirkenden Kraft Gottes bei der Empfängnifs oder Menschwerdung Christi denkbar, und es müssen sonach Beide, Johannes wie Paulus, sich diese Menschwerdung einzig und allein durch die *δύναμις ὑψίστου*, gerade wie Lucas berichtet, gedacht und erklärt haben. Schon dafs Lucas ein Schüler des Paulus war, läfst darauf schliefsen, dafs seine Erzählung von der Wirksamkeit des *πνεῦμα ἅγιον* und der *δύναμις ὑψίστου* bei der Empfängnifs Christi mit der Ansicht und Überzeugung des Paulus in vollkommenem Einklange stand. Während daher Johannes und Paulus die göttliche Natur Christi mehr dem denkenden und sinnenden Geiste fafsbar und vorstellbar zu machen suchen und dabei die Logosidee benutzen, welche den Gebildeten unter den Juden nicht unbekannt war, zeigen Matthäus und Lucas auf einfachere und populärere Weise, wie Christus als *υἱὸς θεοῦ*, *υἱὸς ὑψίστου* zu denken, und seine Erscheinung auf Erden zu erklären sei. Daher findet sich ihre Darstellung auch gerade in dem populären Evangelienvortrag, wie er in den Gemeinden gehalten und von ihnen aufgenommen worden ist. Es ist und bleibt mithin die einfache Erzählung des Matthäus und Lucas ein unumstöfsliches Zeugnifs, wie nicht blofs sie selbst, sondern die ersten Christen überhaupt von Anfang an die göttliche Abkunft Christi neben seiner menschlichen Natur anerkannten und glaubten. — Diesem Glauben vollkommen gemäfs ist nun auch die ganze Darstellung von der Natur und dem Wesen Christi in den drei ersten Evangelien.

a) Seine menschliche Natur wird schon durch Bezeichnungen, die sich auf seine Beschaffenheit vor der Geburt beziehen, hinreichend angedeutet; denn die Ausdrücke: schwanger werden (*συλλαμβάνεσθαι ἐν γαστρί*, Luc. 1, 31.) und schwanger sein (*εἶναι ἔγκυον*, Luc. 2, 5.), im Mutterleibe empfangen sein (*συλληφθῆναι ἐν τῇ κοιλίᾳ*, Luc. 2, 21.), von Christus gesagt, die Frucht deines Leibes (*ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου*, Luc. 1, 42.), zur Maria gesprochen, gebären und geboren werden (*τεκεῖν* und *γεννηθῆναι*, Luc. 2, 6. 7. Matth. 1, 16.), von Maria und Christus gesagt, der Erstgeborene (*πρωτότοκος*, Luc. 2, 7.), von Christi leiblicher Geburt gemeint, zeigen klar, dafs die Evangelisten die menschliche Entstehung Christi durchaus festhielten. Die rein menschliche Entwickelung des Kindes aber bezeichnet Lucas durch die Worte: „Das Kind aber wuchs, erstarkte an Geist (*τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι*) und war voll Weisheit, und Gottes Gnade war auf ihm" (Luc. 2, 40.). Die hier zuerst genannten Worte werden gerade ebenso von der Entwickelung Johannis des Täufers, also eines wirklichen Menschen, gebraucht (Luc. 1, 80.). Die weiter gehende Entwickelung des Geistes Christi aber wird bei seinem Zurückbleiben im Tempel als zwölfjähriger Knabe erwähnt, wo er zuhört und frägt, und seine Einsicht und seine Antworten (*σύνεσις καὶ ἀποκρίσεις*, Luc. 2, 47.) Staunen erregen. Endlich aber wird noch besonders gesagt, dafs er seinen Eltern unterthan war (*ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς*, v. 51.) und zunahm an Weisheit und Alter und Huld bei Gott und den Menschen (Luc. 2, 52.). Nach seinem öffentlichen Auftreten nun schreiben ihm die Evangelisten in folgenden Ausdrücken eine vollkommen menschliche Leiblichkeit zu. Sie sagen von ihm, dafs er fastete (Matth. 4, 2.), dafs ihn hungerte (Matth. 4, 2. 21, 18. Marc. 11, 12. Luc. 4, 2.), dafs er schlief (Matth. 8, 24. Marc. 4, 38. Luc. 8, 23.), dafs er leibliche Brüder und Schwestern hatte und für den Sohn eines Zimmermanns galt (Matth. 13, 55—56.), sowie dafs sein Schweifs (*ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ*) gleich zur Erde fallenden Blutstropfen war (Luc. 22, 44.),

und er am Kreuze seinen Geist aufgab (ἀφῆκε τὸ πνεῦμα, Matth. 27, 50.) und verschied (ἐξέπνευσε, Marc. 15, 37. 39. Luc. 23, 46.). Nach seinem Tode aber wird sein Leichnam wiederholt als σῶμα τοῦ Ἰησοῦ erwähnt (Matth. 27, 58. 59. Marc. 15, 43. 45. Luc. 23, 52. 55. 24, 3. 23.). In dem menschlichen Leibe Christi erkennen aber die Evangelisten auch einen menschlichen Geist an; denn sie erwähnen nicht bloſs seines πνεῦμα (Marc. 2, 8. 8, 12. Luc. 10, 21. Matth. 27, 50.), sondern schreiben demselben auch ein rein menschliches Denken und Fühlen zu. Sie sprechen nämlich von einem Merken und Erkennen desselben (γνῶναι und ἐπιγνῶναι, Marc. 2, 8. Luc. 5, 22. Matth. 16, 8. 26, 10. Marc. 8, 17.) und sagen, daſs er sich gewundert (ἐθαύμαζε, Marc. 6, 6), daſs er unwillig oder entrüstet gewesen (ἠγανάκτησε, Marc. 10, 14.), daſs er Mitleid gefühlt (ἐσπλαγχνίσθη, Matth. 9, 36. 14, 14. 20, 34. Marc. 1, 41. 6, 34.), daſs er mit Zorn um sich geblickt und betrübt gewesen (περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς συλλυπούμενος, Marc. 3, 5.), daſs er sich betrübt und geängstigt habe (λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν, Matth. 26, 37. ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν, Marc. 14, 33.), daſs er in heftiger Gemüthsbewegung gewesen (ἐν ἀγωνίᾳ, Luc. 22, 44.) und im Geiste aufgeseufzt habe (ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ, Marc. 8, 12.). Wie oft er aber zu Gott gebetet, erwähnt besonders Lucas (Luc. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28—29. 11, 1. 22, 17. 19. 41—42. 44., vgl. Matth. 15, 36.). Sowie also der Herr sich selbst in seinen eigenen Worten vollkommen auch als einen Menschen charakterisirt (s. oben Christi eigene Lehre), so fassen ihn auch die Evangelisten auf, und wenn sie dabei auch seine Sündlosigkeit nicht mit besonderen Worten bezeichnen, so giebt doch ihre Erzählung von seiner Versuchung (Matth. 4, 3—11. Marc. 1, 13. Luc. 4, 2—13.), sowie ihre ganze Schilderung seines Lebens zu erkennen, daſs sie sich ihn zugleich als vollkommen rein von jeder Sünde dachten. Denn auch ihre Erzählung von der Taufe Jesu durch Johannes setzt keineswegs voraus, daſs Jesus im persönlichen Gefühl der Sündhaftigkeit sich dieser Taufe unterworfen habe (so B. Bauer und Strauſs), und

dafs sonach auch die Evangelisten sich die Sache so gedacht hätten, sondern Matth. 3, 15. wird deutlich erzählt, wefshalb Jesus sich taufen liefs; der Grund war: πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, d. i. um sich der göttlichen Anordnung vollkommen zu unterwerfen; denn er wufste, dafs auch seine Taufe von Gott bestimmt sei, weil er dabei feierlich als Sohn Gottes erklärt werden sollte. Er that also auch hier nur den Willen Gottes und erfüllte in jeder Hinsicht, was vor Gott recht war.

b) Gerade diese Erzählung von der Taufe Christi führt uns nun aber auch auf die höhere Natur, welche die drei ersten Evangelisten in Jesu erkannten. Denn es ist bekannt, dafs man in dem hier erzählten Ereignifs bei der Taufe Christi einen Hauptwiderspruch gegen die Johanneische und Paulinische Lehre von dem göttlichen Wesen Christi findet, indem man meint, ein solches habe der Mittheilung des heiligen Geistes, wie sie hier erzählt werde, eben nicht bedurft, und es sei daher klar, dafs die drei ersten Evangelisten die höhere Macht und Erkenntnifs Christi nur von dieser Mittheilung des heiligen Geistes bei der Taufe hergeleitet, in ihm selbst also nicht ein göttliches Wesen, wie jene, sondern nur einen von dem göttlichen Geiste in vorzüglichem Grade erfüllten Menschen erblickt hätten. Diese mit vielem Schein der Wahrheit ausgesprochene Argumentation zerfällt aber vollkommen in sich selbst, wenn man jenes Ereignifs genauer und nach dem näheren Berichte, den Johannes darüber giebt, in's Auge fafst. Nach Joh. 1, 33. nämlich erklärt der Täufer selbst, dafs er vor der Taufe Jesu die Offenbarung von Gott erhalten, dafs derjenige der Messias sei, auf den er den Geist Gottes selbst herabkommen und auf ihm verweilen sehen werde; diefs aber habe er bei Christo gesehen und nun bezeugt, dafs dieser der Sohn Gottes sei (v. 32. u. 34.). Danach ist das Herabkommen des Geistes Gottes bei der Taufe offenbar nicht eine erst erfolgende Mittheilung desselben, sondern eine zunächst für den Johannes bestimmte Erklärung Gottes, ein σημεῖον, dafs Christus der Verheifsene, der Sohn Gottes sei; daher auch die von den drei ersten Evangelisten dabei

angeführte hörbare Stimme vom Himmel: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" (Matth. 3, 17. Marc. 1, 11. Luc. 3, 22.). War nun aber, wie Meyer in seinem Commentar zum Matthäus (S. 103—104. Anmerk.) die Sache faſst, der ganze Vorgang zunächst ein rein geistiger, d. i. war das Schauen des Geistes in der symbolischen Gestalt der Taube beim Johannes ein geistiges, visionäres, wie dergleichen Act. 7, 55. 10, 10 ff. berichtet sind, und ist dasselbe erst durch die Tradition der apostolischen Zeit auch als eine äuſserliche Erscheinung, sowie das Zeugniſs des Täufers selbst (Joh. 1, 34.) als eine hörbare himmlische Stimme gefaſst: so ist um so weniger Grund vorhanden, in jener Erzählung einen Widerspruch mit der klaren Lehre der Apostel von dem göttlichen Wesen in Christo zu entdecken. Wohl leiten die drei ersten Evangelisten alles Thun und Wirken Christi von dem auf ihm ruhenden und in ihm wohnenden Geiste Gottes ab (vgl. Matth. 4, 1. Marc. 1, 12. Matth. 12, 18—19. Luc. 4, 14. 18. 5, 17. Act. 1, 2.), und Lucas nennt ihn deſshalb erfüllet vom heiligen Geiste (*πνεύματος ἁγίου πλήρης*, Luc. 4, 1.) und sagt, daſs von ihm eine Kraft ausging und Alle heilte (Luc. 6, 19.), so daſs er selbst in sich diese Kraft von sich ausgehen fühlte (Marc. 5, 30.); allein, wie wir bei der Lehre Christi selbst gesehen, war dieſs auch das Selbstbewuſstsein Christi und widerspricht der Lehre von dem göttlichen Wesen in ihm so wenig, daſs es demselben gerade angemessen und von sämmtlichen Aposteln nicht anders gedacht und gelehrt ist.

Daſs nun aber wirklich auch die drei ersten Evangelisten in Christo mehr, als einen bloſs vom göttlichen Geiste erfüllten Menschen, sahen, ergiebt sich aus folgenden Äuſserungen über ihn. Wenn sie zunächst den Täufer von ihm verkündigen lassen, daſs er mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen werde (Matth. 3, 11. Marc. 1, 8. Luc. 3, 16.), so liegt darin nicht bloſs, daſs er den heiligen Geist besitzen, sondern zugleich, daſs er Macht über ihn haben und ihn nach seinem Willen von sich aus

Andern mittheilen werde. Aber solche Macht über den Geist Gottes zu besitzen, ist nicht Sache eines Menschen; denn wenn später die Apostel durch Handauflegung und Gebet den Geist Gottes mittheilen, so sind nicht sie es, sondern Christus selbst, der durch sie seinen Geist giebt und mittheilt. Wenn ferner erzählt wird, dafs nicht blofs einzelne Engel bei Christi Geburt thätig sind, sondern eine ganze Menge himmlischer Heerschaaren (*πλῆϑος στρατιᾶς οὐρανίου*, Luc. 2, 13.) dieselbe durch Lobgesang preist, und später noch öfter Engel erwähnt werden, die ihn theils bedienen (Matth. 4, 11. *διηκόνουν αὐτῷ*, vgl. Marc. 1, 13,), theils bei seinem Leiden (Luc. 22, 43.) und seiner Auferstehung (Luc. 22, 43. Matth. 28, 2.) für ihn thätig sind: so kann nach der vom Erlöser selbst gethanen Äufserung, dafs der Vater ihm auf seine Bitte mehr denn zwölf Legionen Engel senden würde (Matth. 26, 53.), die Meinung der Evangelisten schwerlich die gewesen sein, dafs Christus dem Range und der Macht nach unter den Engeln gestanden habe. Ebenso läfst die ganze Darstellung von den Wunderthaten des Erlösers, namentlich aber die Bemerkung, dafs er die Macht (*δύναμιν καὶ ἐξουσίαν*) dazu auch seinen Jüngern mitgetheilt habe (Matth. 10, 1. Marc. 3, 15. 6, 7. Luc. 9, 1.), ferner die ihm zugeschriebene Kenntnifs der Zukunft und der menschlichen Seele und ihrer Gedanken (*εἰδὼς αὐτῶν τὰ διανοήματα*, Luc. 11, 17., vgl. Marc. 2, 8. Luc. 5, 22.), die von ihm erzählte Sündenvergebung (Matth. 9, 2 ff. Luc. 5, 20 ff. 7, 48—49.), die Darstellung seiner Verklärung auf dem Berge (Matth. 17, 2 ff. Marc. 9, 2 ff.), die Erzählung der Wunder in der Natur bei seinem Tode und seiner Auferstehung (Matth. 27, 45. 51—53. 28, 2. Marc. 15, 33. 38. Luc. 23, 44 — 45.), vor Allem aber die vom Erlöser selbst angeführte Äufserung, dafs Niemand den Vater kenne, als er (Matth. 11, 27.), dafs ihm Alles vom Vater übergeben sei, nämlich alle Macht im Himmel und auf Erden (Matth. 11, 27., vgl. Matth. 28, 18.), und dafs er bei den Seinen sein werde bis an der Welt Ende (Matth. 28, 20.), auf eine Vorstellung der drei

Evangelisten von ihm schliefsen, die, auf der Erzählung seiner wunderbaren Abkunft von Gott beruhend, in ihm jedenfalls eine höhere, als menschliche, Natur erblickte. Nun aber haben wir früher selbst nachgewiesen, dafs auch die Juden in ihrem Messias ein über die Menschen erhabenes, gottähnliches Wesen erwarteten, und es würde demnach aus allen hier aufgeführten Gründen noch immer nicht folgen, dafs die drei ersten Evangelisten in Christo mehr erblickt hätten, als die Juden in ihrem Messias erwartet hatten. Ja selbst die Behauptung, es hätten die drei Synoptiker Christum nur als einen mit dem göttlichen Geiste in vorzüglichem Grade begabten Menschen aufgefafst, erhält durch die Thatsache, dafs nirgends mit bestimmten Worten Christo eine Präexistenz zugeschrieben wird, eine äufserst scheinbare Bestätigung. Allein Zweierlei läfst man dabei vollkommen unbeachtet, nämlich erstens den Zweck, den vor Allen Matthäus bei Abfassung seines Evangeliums hatte, und den auch die beiden andern Evangelisten nicht aus den Augen verlieren. Es ist die Belehrung und Überzeugung derer, die jene Hoffnung auf die Ankunft des Messias bereits kannten und theilten. Darum beim Matthäus die häufigen Citate aus dem A. T., um zu erweisen, Christus sei wirklich der längst Erwartete. Ihm aber, als dem ältesten, schliefsen sich die beiden andern Evangelisten in dem Tone und Geiste der Erzählung um so mehr an, als diese durchaus populär gehaltene Darstellung, ohne alle Speculation über das göttliche Wesen in Christo, dem einfachen Evangelienvortrage in den Gemeinden selbst entsprach, dem alle drei Evangelien überhaupt mehr oder weniger ihren Ursprung verdanken. Wurde aber hierin Christus vor Allem als der erwartete und nun wirklich erschienene Messias dargestellt, so war damit auch seine über die Menschheit erhabene, gottähnliche Natur erwiesen (s. ob.), und die Evangelisten hatten gar nicht nöthig, diese noch durch besondere Versicherungen hervorzuheben. Dafs sie selbst aber dieselbe nicht blofs anerkannten, sondern mit dem Ausdruck *υἱὸς θεοῦ*, wenn sie selbst ihn von Christo gebrauchen (vgl. Marc. 1, 1. Matth. 3, 17. 17, 5. Marc.

1, 11. 9, 7. Luc. 3, 22. 9, 35.), auch die metaphysische Abkunft Christi von Gott bezeichnen wollen, geht theils aus der ganzen Art und Weise, wie sie von dem wunderbaren Wesen Christi reden, theils aber aus dem zweiten, gewöhnlich unbeachtet bleibenden Punkte hervor, dafs sie nämlich als unmittelbare Schüler der Apostel, die jene Abkunft unbestritten lehren, auch keinen andern Sinn mit jenem Ausdruck verbinden konnten, als eben die Apostel, ihre Lehrer, damit verbunden hatten. Marcus und Lucas, als Schüler des Petrus und Paulus, mufsten nothwendig den christlichen Begriff des *υἱὸς ϑεοῦ* kennen gelernt und in sich aufgenommen haben, wie denn das von Lucas öfter angeführte *ἐπικαλεῖσϑαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* (Act. 9, 14. 21., vgl. 2, 21. 22, 16.) deutlich zeigt, wie zur apostolischen Zeit die Christen überhaupt den Erlöser als Sohn Gottes selbst im Gebet anriefen, Lucas selbst also unmöglich geringer von Christo denken konnte. Matthäus aber würde, wenn er nicht als Apostel, im Umgange mit dem Erlöser, von der jüdischen Vorstellung des Messias zur christlichen übergegangen wäre, eine Ausnahme von allen uns bekannten Aposteln gemacht haben, was nicht einmal von seinem griechischen Überarbeiter, um so weniger von ihm selbst anzunehmen ist, da uns gerade in seinem Evangelium jene bedeutungsvollen Worte Christi, die seine göttliche Natur nothwendig voraussetzen, aufbehalten sind (Matth. 11, 27. 28. 19—20.).

B. In diesem Sinne und Geiste ist nun aber auch die vom Marcus und Lucas berichtete Himmelfahrt des Herrn zu fassen. Die wunderbare Erscheinung Christi auf Erden, d. i. seine Geburt, und sein wunderbares Verlassen der Erde stehen offenbar beim Lucas in innigem Zusammenhang und weisen für jeden Unbefangenen deutlich auf die Vorstellung desselben hin, dafs Christus seinem innersten Wesen nach aus der höheren Welt herabgekommen und nach Vollendung seines Werkes in dieselbe höhere Welt zurückgekehrt sei. Gerade in Bezug auf das Letztere nämlich schliefst sich Lucas, wie auch Marcus, recht augenscheinlich der apostolischen Lehre und Verkündigung selbst an; denn der Paulinische Ausdruck: *ἀνελήφϑη* (1 Tim.

3,16.), er ward aufgehoben, findet sich nicht nur zwei Mal beim Lucas, und zwar ein Mal ohne jeden weiteren Zusatz (*ἀνελήφθη*, Act. 1, 1.), und sodann mit den Worten: von euch in den Himmel (*ὁ ἀναληφθεὶς ἀφ᾽ ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν*, Act. 1, 11.), sondern auch Marcus hat ihn (*ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν*, Marc. 16, 19.); ja beim Lucas findet sich selbst das von jenem Zeitwort abgeleitete Substantiv *ἀνάληψις* für Hinaufnahme Christi in den Himmel; denn er sagt: „Es geschah aber, da die Tage seiner Hinaufnahme sich erfülleten" (*ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ*, Luc. 9, 51.). Schon hieraus wird klar, dafs sowohl Lucas, als Marcus die Lehre von der Himmelfahrt Christi nicht aus einer späteren Tradition, sondern vom Apostel Paulus selbst überkommen hatten, dem sie sich auch, wie dem Petrus, in der damit verbundenen Vorstellung, ja selbst in den Worten darüber genau anschliefsen; denn sie lehren: „Und er (Christus) setzte sich zur Rechten Gottes" (*καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ*, Marc. 16, 19., vgl. Act. 5, 31. 7, 55.). Aus dem oben angeführten, von Lucas gebrauchten Verbum *συμπληροῦσθαι* aber ergiebt sich aufserdem, dafs derselbe die ganze Zeit des irdischen Lebens Christi als eine von Gott zuvor in ihrer Dauer bestimmte und die Rückkehr Christi in den Himmel als das nothwendige, ebenfalls zuvor bestimmte Ende derselben ansieht; denn er redet von einem Erfülltwerden dieser Zeit. Danach aber, das ist der natürliche Schlufs, theilte er auch die Vorstellung seines Lehrers Paulus, dafs Christus nur auf eine bestimmte Zeit auf die Erde herabgesandt und nach Erfüllung dieser Zeit wieder in den Himmel hinaufgenommen ward. Für diese Hinaufnahme Christi in den Himmel gebraucht er aber noch die jenem *ἀναληφθῆναι* durchaus entsprechenden Ausdrücke: *ἀναφέρεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν* (Luc. 24, 51.), *ἐπαρθῆναι* (Act. 1, 9.) und *πορεύεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν* (Act. 1, 10. u. 11.) und beschreibt dieselbe so, dafs sie danach den Jüngern wirklich sichtbar war (*βλεπόντων αὐτῶν*, Act. 1, 9.). Was nun auch gegen die geschichtliche Wirklichkeit dieser wunderbaren Begebenheit vorgebracht ist, seien es kritische, seien es physikalische Gründe und

Einwendungen: haben wir hier wirklich apostolische Lehre, und beruhet vor Allem der Bericht des Lucas, wie er selbst versichert, auf dem Zeugnifs der *αὐτόπται* (Luc. 1, 2.), so läfst sich einer so vollkommen beglaubigten Thatsache gegenüber auch mit den scheinbarsten Gründen nichts ausrichten. Apostolische Lehre aber haben wir wirklich vor uns; denn Paulus gebraucht, wie wir oben gezeigt, dasselbe *ἀναληφθῆναι*, wie Marcus und Lucas, und erklärt es noch deutlicher durch *ἀναβῆναι ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* (Eph. 4, 10., vgl. 2, 6.); Petrus aber sagt bestimmt von Christus: *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν* (1 Petr. 3, 22.), und hat somit denselben Ausdruck, wie Lucas (s. oben); Johannes endlich läfst den Erlöser selbst die bedeutungsvollen Worte sprechen: *Ὅταν δὲ θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα, ὅπου ἦν τὸ πρότερον* (Joh. 6, 62.), und bezeichnet hier gerade durch das *θεωρεῖν* mit dem Participium deutlich genug, wie die Jünger selbst Augenzeugen des Hinaufsteigens Christi zum Himmel sein würden. Alle diese Aussprüche nun auf Christi Hingang zum Vater, der mit seinem Tode erfolgt sei, zu beziehen, ist und bleibt reine Willkür, die man im Grunde durch nichts zu rechtfertigen weifs, als durch die vermeintliche Unmöglichkeit, welche menschliche Augen in dem wunderbaren Ereignifs der Himmelfahrt Christi erblicken wollen.

Dafs aber alle drei Evangelisten Christo nach seiner sichtbaren Erhebung zum Himmel himmlische, d. i. göttliche, Macht zuschreiben, zeigen unläugbar ihre Worte. Matthäus führt am Schlusse seines Evangeliums die Worte Christi an, dafs ihm alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden; Marcus sagt, dafs er sich gesetzt zur Rechten Gottes, und dafs bei der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel **der Herr mitgewirkt** und die Lehre **bekräftigt habe** durch die begleitenden Zeichen (*τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων*, Marc. 16, 19—20.); Lucas endlich giebt in der Apostelgeschichte nicht blofs die Worte der Apostel von der Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters wieder (Act. 5, 31., vgl. c. 7, 55. 56.), sondern erzählt aufserdem, dafs durch ihn und

durch den Glauben an ihn fort und fort Kranke geheilt wurden (Act. 3, 16. 9, 17 f. 34. u. s. w.), und dafs der Auferstandene selbst sich dem Paulus wiederholt geoffenbart und zu ihm geredet habe (Act. 9, 4—6., vgl. 26, 14—18. — c. 22, 17 ff. 23, 11 ff.; vgl. auch Act. 9, 10 ff.). Dafs sich endlich alle drei Evangelisten Christum auch als den künftigen Richter der Welt dachten, zeigen vor Allem die von ihnen berichteten Reden Christi von seiner Wiederkunft zum Gericht (Matth. 24. u. 25. Marc. 23. Luc. 21.).

Trotz dieser hocherhabenen Vorstellung von der Person Christi ordnen indessen auch sie den Erlöser ganz bestimmt dem Vater unter. Nicht blofs seine Sendung, seine Erzeugung, die ihm von Gott verliehene Macht, die sie in ihm erblicken (vgl. Luc. 9, 43. 5, 17. Matth. 9, 8.), die Unterordnung unter den Willen des Vaters im Gebet, die Übergabe der Herrschaft an ihn durch den Vater führen darauf, sondern in zwei ganz bestimmten Fällen zeigt sich auch, dafs Christo von ihnen absolute göttliche Allwissenheit nicht zugeschrieben sein konnte. Marcus nämlich erzählt ganz einfach von ihm: „Da er einen Feigenbaum von fern sah, der Blätter hatte, ging er hin, ob er etwas an ihm fände" (*καὶ ἰδὼν συκῆν μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα ἦλθεν, εἰ ἄρα εὑρήσει τι ἐν αὐτῇ*, Marc. 11, 13.). Hier weist das *ἄρα* offenbar auf einen Schlufs hin, der vom Erlöser aus dem Blätterhaben des Baumes gezogen ward; nun aber täuschte ihn dieser Schlufs; denn der Feigenbaum hatte keine Frucht, da es heifst: „Und da er hinzukam, fand er nichts, denn Blätter; denn es war nicht Feigenzeit" (*οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων*). Wollen wir nun an den ganz einfachen Worten nicht drehen und deuten, so hatte hier der Erlöser zuvor nicht gewufst, dafs jener Feigenbaum trotz seines Blätterschmuckes ohne Früchte war. Bezieht sich dieser Fall aber auch nur auf das irdische, d. i. menschliche, Dasein des Erlösers, und könnte daraus auch noch immer nicht ein sicherer Schlufs auf die Vorstellung der Evangelisten von der Allwissenheit Christi seiner höheren Natur nach gezogen werden, so ist diefs Letztere doch aus den Worten möglich, die sie aus des Erlösers

eigenem Munde wiedergeben, dafs nämlich Tag und Stunde seiner Wiederkunft und des Weltendes Niemandem, auch ihm selbst nicht, sondern nur dem Vater bekannt sei (Marc. 13, 32. Matth. 24, 36.). Hier schliefst das *οὐδεὶς οἶδε* bei Matthäus und Marcus schlechterdings das Mitwissen jedes Andern aus, was der Erstere durch das *μόνος* bei *πατήρ*, nämlich *εἰ μὴ ὁ πατήρ μου μόνος*, der Letztere aber durch den ausdrücklichen Zusatz: *οὐδὲ ὁ υἱός*, noch besonders hervorhebt. Nicht seiner menschlichen Natur nach ist hier Christus von dem Mitwissen ausgeschlossen, nicht als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, sondern schlechthin als *υἱός*, d. i. seiner göttlichen Natur nach; denn darauf führt nicht blofs das einfache *υἱός* ohne Zusatz, sondern auch das dicht Vorhergehende: *οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ*, als dessen Steigerung noch das *οὐδὲ ὁ υἱός* erscheint. Als Grund dieses Ausschliefsens Aller aber, auch des Sohnes, von dem Wissen um jene Zeit führt Lucas an, dafs der Vater diese Zeit in seiner eigenen Macht festgesetzt habe (*ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ*, Act. 1, 7.), so dafs des Vaters *ἐξουσία* in dieser Hinsicht offenbar als eine eigene, von der des Sohnes noch verschiedene, gedacht ist.

Am Schlufs dieser Darstellung von der Natur und dem Wesen Christi, wie die drei Evangelisten sie fassen, haben wir indefs noch auf eine Äufserung Rücksicht zu nehmen, die sich beim Lucas findet, und wonach Christus nur als ein *ἀνὴρ προφήτης, δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ*, bezeichnet ist (Luc. 24, 19.). So nennen ihn nämlich die beiden nach Emmaus wandernden Jünger, und man meint, hier sei die Vorstellung, welche die Jünger Jesu überhaupt von ihm gehabt, und welche auch die drei Evangelisten in ihren Berichten festgehalten hätten, klar und deutlich wiedergegeben; eine höhere, göttliche Natur in ihm, eine metaphysische Abkunft seines geistigen Wesens von Gott, hätten sie daher nicht gekannt. Allein ein Mal übersieht man hierbei, dafs jene Worte nicht von Jüngern kommen, die zu der Zahl der Zwölfe gehörten und des vertrauteren Umgangs mit Jesu, sowie diese, gewürdigt waren (vgl. v. 33.); sodann aber ist der Inhalt jener

Worte augenscheinlich das, was sie auch nach dem Tode des Erlösers, d. i. nachdem ihre Hoffnung, er sei der Messias (ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ, v. 21.), völlig vernichtet worden, noch immer als Eindruck seiner Persönlichkeit festhielten, ganz abgesehen davon, daſs schon die einfachste Vorsicht einem durchaus Fremden gegenüber, wofür sie den Erlöser hielten (v. 18.), ihnen gebieten muſste, ihres Herzens innerste Gedanken nicht alle auszusprechen. Was sie zu jenem Fremdling sagen können, und zwar vor Gott und allem Volk, das sagen sie, ohne hinzuzusetzen, was sie sonst etwa noch über sein Wesen gedacht. Dieſs zu thun, muſste ihnen schon darum auch ganz unnütz erscheinen, weil sie selbst mit dem Tode Christi sich in ihrer Hoffnung für getäuscht hielten (v. 21.). Widerspricht daher diese Stelle keineswegs der bei den drei ersten Evangelisten vorhandenen Grundvorstellung von dem über die Menschen erhabenen Wesen Christi, so zeigt sich diese Vorstellung nicht minder deutlich in dem, was sie von dem ganzen Werke Christi berichten.

## §. 33.

## Fortsetzung.

2) Die Darstellung des Werkes Christi macht zunächst ganz besonders den Zweck klar, zu welchem die drei ersten Evangelien geschrieben wurden. Die Erfüllung dessen nachzuweisen, was man von dem Messias erwartet hatte, und zwar in einem viel höheren, edleren Sinne, als das Volk Israel es geahnet, ist die Haupttendenz der Evangelisten. Sofern nun Christus selbst bei seinem groſsen Erlösungswerke in die Erwartung seines Volkes einging, an sie anknüpfend, sie vergeistigend und in höherem, göttlichem Sinne und Geiste erfüllend, schildern nun auch die drei ersten Evangelisten das Werk Christi auf Erden mit vollkommen historischer Treue; denn gerade so, wie sie berichten, muſste Christus unter seinem Volke redend und handelnd auftreten, wollte er die Verheiſsungen der Propheten erfüllen und als der verheiſsene Heiland und Retter

der Welt überhaupt Glauben finden. Die Johanneische Darstellung des Lehrens und Wirkens Christi auf Erden unterscheidet sich daher von der synoptischen wesentlich darin, dafs in ihr bei weitem weniger dieses Eingehen Christi auf die Erwartungen seines Volkes, dieses Lehren und Predigen Christi nach den im Volke vorhandenen Vorstellungen und Begriffen, diese durchaus populären, meist in kurzen Sentenzen und Gleichnissen gehaltenen Reden Christi vorkommen; nur die einzelnen tieferen, geheimnifsvolleren, längeren Äufserungen Christi über seine Person und sein Werk sind Gegenstand des Johanneischen Berichtes, und wie des Johannes Gemüth sich durch sie ganz besonders angezogen fühlte und er von der göttlichen Hoheit Christi überzeugt war, so giebt er sie zu gleichem Zwecke auch seinen Lesern, die als gebildetere Christen dafür, gleich ihm, Sinn und Empfänglichkeit hatten. Erst mit Johanneischem Auge sehen wir daher in der durchaus populären Weise, in der Christus bei den Synoptikern lehrt und predigt, den durchaus tiefen Gehalt und den göttlichen Geist, der auch in diesen einfachen Worten zu uns redet. Nicht ein anderer Christus ist es, der uns aus den Synoptikern entgegentritt; es ist vollkommen derselbe, der beim Johannes redet, nur treu und wahr uns vor Augen gestellt, wie er dem Volke, und in des Volkes Vorstellungen eingehend, das grofse Werk verkündet, das der Vater ihm gegeben, dafs er es thun sollte. Erwartete daher das Volk von seinem Messias vor Allem, wie wir früher gesehen, die Herstellung eines grofsen israelitischen Reiches, so ist die Verkündigung der *βασιλεία τοῦ ϑεοῦ*, die jetzt erschienen, der Hauptinhalt des *κήρυγμα*, mit dem Jesus selbst (Marc. 1, 14. Matth. 4, 17. 23. 9, 35. Luc. 4, 44. 8, 1.) und die von ihm ausgesandten Jünger (Marc. 3, 14. 6, 12. Luc. 9, 2. 6.) sich überall an das Volk wenden. In welchem Sinne und Geiste aber der Herr selbst dieses Reich Gottes fafste und verkündete, haben wir oben bei der Lehre Christi gesehen, und es bedarf diefs hier um so weniger der Wiederholung, da die drei ersten Evangelisten sich dabei nur referirend verhalten. Gerade in diesem *κηρύσσειν* sehen sie daher auch das Hauptgeschäft

Christi, und sie erzählen wiederholt, dafs er im ganzen Lande umhergezogen und namentlich in den Synagogen aufgetreten sei *κηρύσσων καὶ διδάσκων* (Matth. 11, 1. Marc. 1, 39.). Daher ist gerade auch das *διδάσκειν* des Herrn das, was am häufigsten von ihnen erwähnt und hervorgehoben wird (vgl. Marc. 1, 21. 2, 13. 4, 1. 2. 6, 2. 6. 34. 10, 1. Luc. 4, 15. 31. 5, 17. 6, 6. 13, 10. 22. 19, 47. 20, 1. 21, 37., vgl. Act. 1, 3.). Die von dem Herrn erzählten Wunder aber gehören ihnen nothwendig mit zu jenem *κήρυγμα*, da sie nach ihrer Überzeugung den Beweis enthalten, dafs das Reich Gottes wirklich gekommen, und der Herr wirklich der Verheifsene sei. Was daher der Herr gethan und was er gelehrt, das ist der Hauptinhalt ihrer Erzählung; wefshalb auch Lucas gerade diese beiden Punkte, das *ποιεῖν* und *διδάσκειν* des Herrn, für den Inhalt seines *πρῶτος λόγος*, d. i. seines Evangeliums, erklärt (Act. 1, 1.). Unter den Begriff dieses *διδάσκειν* fällt bei den Synoptikern nun aber Alles, was der Herr von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* theils direct, theils in parabolischer Redeweise verkündet, und insofern er gerade hierbei auch neue Aufschlüsse gab über Gott selbst, seinen Willen, die Art seiner Verehrung, die Erfüllung seiner Gebote, weisen sie durch den treuen Bericht dessen, was der Herr gelehrt, zugleich thatsächlich nach, dafs auch die messianische Erwartung von der Religionsverbesserung und Sittenreinigung durch den Messias vollkommen von Christo erfüllt sei. Nicht anders ist es mit der Sündenvergebung, die man durch den Messias zu erlangen hoffte. Hier weist Matthäus nach, wie schon bei der Verkündigung der Geburt Christi verheifsen worden sei, dafs er sein Volk retten werde von seinen Sünden (*σώσει ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*, Matth. 1, 21.), zeigt, wie des Jesaias Verkündigung in ihm erfüllt worden, dafs er zerknicktes Rohr nicht zerbrechen und glimmendes Docht nicht auslöschen werde, d. i. die von Sünden und im Gefühl derselben Gebeugten nicht hoffnungs- und rettungslos lassen werde (Matth. 12, 20.), erzählt, wie Christus wirklich Sünden vergeben habe (Matth. 9, 2 ff., vgl. Luc. 5, 20 ff. 7, 48—49.), und führt endlich die Worte Christi

selbst an, dafs er sein Leben lasse als Lösegeld für Viele (Matth. 20, 28.), und dafs sein Blut vergossen werde für Viele zur Vergebung der Sünden (Matth. 26, 28.). Mit der Anführung dieser Worte Christi beim Abendmahl weisen aber auch Marcus und Lucas auf diese Bedeutung des Todes Christi unzweideutig hin (Marc. 14, 23—24. Luc. 22, 19—20.); ja Lucas zeigt durch den Gebrauch des Wortes σωτήρ gleich zu Anfang seines Berichtes (Luc. 2, 11.) und durch den Sinn, den er nach Act. 5, 31. 13, 23. ohne Zweifel damit verbindet (vgl. σωτηρία, Act. 4, 12. 13, 26.), dafs die Rettung von Sünden, also die Sündenvergebung, in Christo wirklich und allein zu finden sei. Auch wenn wir auf den Begriff achten, den alle drei Synoptiker mit dem Worte σώζεσθαι verbinden, wird uns klar, dafs sie darunter ein Gerettetwerden von Sünden und Sündenstrafen und in Folge dessen erst ein Theilnehmen an dem messianischen Heil verstehen. Denn gebrauchen sie das Wort auch zunächst von dem Gerettet- oder Befreietwerden von Krankheiten (vgl. Matth. 9, 21. Marc. 5, 23. 28. 6, 56. Luc. 8, 36. Act. 4, 9. 14, 9.) und aus Todesgefahren (Matth. 14, 30. 27, 40. 41. 49. Luc. 23, 35. 37. 39. Act. 27, 20., vgl. διασώζεσθαι, Act. 27, 43. 44. 28, 1. 4.), so bezeichnen sie damit doch auch zugleich ein Gerettet- und Befreietwerden der Seele, nämlich von dem ewigen Verderben, dem ewigen Tode (Matth. 19, 25. Marc. 10, 26. Luc. 13, 23. 18, 26. Act. 15, 1., vgl. 16, 30.), und dafs diefs gerade durch das Retten von den Sünden und den Strafen der Sünden geschieht, zeigt das σώζειν ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν (Matth. 1, 21.). Diese Rettung aber bedingt die Theilnahme an dem herrlichen, ewigen Reiche Gottes, welches alle drei Synoptiker bei der nahen Wiederkunft Christi erwarten. In Beziehung hierauf ist daher das σώζειν der Synoptiker ein Retten von dem Strafgericht bei der Wiederkunft Christi, als des höchsten und letzten Richters, und in Folge dessen ein Theilnehmen an der dann folgenden Seligkeit (vgl. Matth. 10, 22. 24, 13. Marc. 13, 13. Luc. 13, 23.; auch Matth. 24, 22. Marc. 13, 20.); daher denn auch Lucas die Christen, als die, welche von jenem Gericht einst gerettet und also selig werden, gerade

wie Paulus (1 Cor. 1, 18. 2 Cor. 2, 15.), τοὺς σωζομένους nennt (Act. 2, 47.). Endlich aber ist es die Erwartung der Bekehrung aller Völker, welche von jeher einen Hauptbestandtheil der messianischen Hoffnung bildete, und welche daher von den Synoptikern ebenfalls als von Christus zu erwarten dargestellt wird. Schon von der Maria erzählt Lucas, dafs sie in ihrem Lobgesange vor der Geburt des Erlösers der Verheifsung gedacht, die dem Abraham und seinem Samen gegeben worden (Luc. 1, 54—55.). Das ist aber die Verheifsung, dafs durch Abraham und seinen Samen **alle Völker der Erde** gesegnet werden sollen. Matthäus aber wendet auf den Erlöser die Worte des Jesaias vom Knechte Gottes an (Jes. 42, 1—4.) und sagt, dafs er das Recht (oder Gericht, *κρίσιν*) **den Völkern** verkünden und sieghaft das Recht verbreiten (oder sieghaft das Gericht ausführen, *ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν*) werde, und dafs auf seinen Namen **Heidenvölker** hoffen werden (Matth. 12, 18—21.). Auch die von Matthäus und Marcus ausdrücklich angeführten Worte Jesu, wonach seine Jünger alle Völker bekehren und allen Menschen das Evangelium verkündigen sollen (Matth. 28, 19. Marc. 16, 15.), gehören offenbar hierher.

Wiewohl nun aber die drei Synoptiker in der Darstellung des Werkes Christi, sowie seiner Persönlichkeit, vollkommen harmoniren, und somit alle drei nachweisen, wie in Christo das ewige Heil erschienen, und er selbst der sei, durch den die messianischen Erwartungen der Juden und alle von dem Messias gegebenen Verheifsungen Gottes wirklich in Erfüllung gegangen seien, so ist doch nicht zu übersehen, dafs bei aller Übereinstimmung jeder der drei Synoptiker noch seine besondere Eigenthümlichkeit hat. Matthäus nämlich hat bei seiner Darstellung offenbar vorzugsweise Judenchristen im Auge; denn er führt nicht blofs häufiger Citate des A. T. aus des Erlösers eigenem Munde an, sondern er selbst citirt im Vergleich mit den beiden andern Evangelisten viel öfter Worte und Stellen des A. T., um zu zeigen, wie dieselben in Christo ihre Erfüllung ge-

funden (so Matth. 1, 22—23. 2, 5—6. 15. 17—18. 23. 3, 3. 4, 6. 14—16. 8, 17. 12, 17—21. 13, 35. 21, 4—5. 27, 9—10. 35.). Dazu kommt, daſs er jüdische Gebräuche als seinen Lesern bekannt voraussetzt und nicht, wie die beiden andern Evangelisten, erst erklärt*), auch den ganzen Zweck der Sendung Jesu als zunächst auf die Juden sich beziehend darstellt (Matth. 10, 5—6. 15, 21., vgl. 19, 28 — c. 21, 43. und 8, 11—12.). Endlich aber hat er viel häufiger, als die beiden andern Synoptiker, Strafreden Jesu gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, was für die Judenchristen, namentlich in Palästina, wo sie dem Einflusse jener und der Verleitung zum Abfall vom Evangelium durch sie besonders ausgesetzt waren, von groſser Wichtigkeit war. Auſserdem charakterisirt den Matthäus noch die öftere Zusammenstellung des seinem Inhalte nach Zusammengehörigen (Matth. 5—7. c. 13.), wozu den Verfasser vielleicht gerade die Benutzung der Worte oder Reden des Herrn (λόγια τοῦ κυρίου), wie der Apostel Matthäus sie selbst aufgezeichnet (Euseb. III, 39.), veranlaſst haben mag. Beim Marcus dagegen zeigt sich als besondere Eigenthümlichkeit, daſs er sein Evangelium nicht sowohl für Juden-, als vielmehr für Heidenchristen geschrieben hat; denn daſs er zunächst wirklich lateinische Leser seines Evangeliums im Auge hatte, zeigt die Erklärung der beiden Scherflein der Wittwe durch einen römischen Quadrans (Marc. 12, 42.); auſserdem aber erklärt er die Sitten und Gebräuche der Juden (vgl. Marc. 7, 3—4.), läſst die häufigen Citate aus dem A. T., selbst die Geschichte der Geburt Jesu, auch die eine besondere Bevorzugung der Juden enthaltenden Stellen, sowie die Strafreden gegen die Pharisäer, ganz weg und giebt dagegen eine genauere Erzählung einzelner wunderbarer Heilungen des Erlösers, wobei er selbst besondere Nebenumstände berichtet (Marc. 2, 1—12. 7, 32. 8, 22 ff.). Lucas endlich, dessen Übereinstimmung mit seinem Lehrer Paulus unverkennbar ist (vgl., was die Rechtfertigungslehre betrifft, Luc. 17, 7—10. 15, 11 ff. 18, 14.,

*) Notizen wie c. 1, 23. 27, 8. 33. 46. sind erst vom Übersetzer hinzugefügt, weil dieser schon auſserpalästinensische Leser im Auge hatte, wie schon aus dem Übersetzungsunternehmen erhellt.

den Abendmahlsbericht Luc. 22, 19—20. mit 1 Cor. 11, 23—25., die Freiheit vom jüdischen Speisegesetz Luc. 10, 8. mit 1 Cor. 10, 25., den Universalismus überhaupt Luc. 4, 25—27. 9, 52—56.), stellt den Erlöser als den Heiland aller Völker dar und erzählt daher auch, was der Herr in Bezug auf andere Nationen gesagt und gethan (Luc. 10, 25—37. 17, 11—19.), und wie er siebzig Jünger gewählt und ausgesandt habe (Luc. 10, 1 ff.). Aufser mehreren besonderen Einzelnheiten im Leben des Erlösers aber, welche die beiden ersten Evangelisten nicht haben, und die den genauen Forscher nach Allem, was den Erlöser betraf, bekunden (vgl. die Heilung Luc. 13, 11—13. und die Einzelnheiten bei der Verklärung, c. 9, 28—36., und dem Tode und der Auferstehung Christi), theilt er noch ganz besonders die Veranlassungen zu den einzelnen Reden Jesu und viele Parabeln mit, welche theils den evangelischen Lehrstoff erweitern, theils das Reich Gottes in seinen einzelnen Beziehungen noch genauer schildern.

Diefs Reich Gottes nun ist nach der ganzen Darstellung der Synoptiker nichts Anderes, als die grofse Veranstaltung Gottes, durch seinen Sohn die Sünder zu retten. Das zeigen unwiderleglich die von ihnen aus des Erlösers eigenem Munde angeführten Worte (vgl. z. B. Matth. 13, 47 ff. 4, 19. 18, 11. Luc. 9, 55. 19, 10. Marc. 16, 16.). Daraus aber folgt: 1) dafs sie den Erlöser über das ganze sündige Menschengeschlecht erhaben dachten; denn durch ihn allein soll Alles, was verloren ist, gerettet werden; 2) dafs sie ihn auch über alle vom Geiste Gottes erfüllten Propheten setzten; denn in ihm fanden alle Verheifsungen der Propheten ihre Erfüllung; 3) dafs sie ihn von Gott selbst, seinem himmlischen Vater, dem ganzen Menschengeschlecht zu dem oben angegebenen Zweck gegeben dachten; denn dazu war er, nach den vom Erlöser selbst angeführten Worten, gesandt und gekommen (Luc. 4, 43. Marc. 1, 38.); 4) dafs sie ihm, als Herrn und König in jenem Reich und als Richter in der zukünftigen Welt, eine göttliche Macht und Majestät zuschrieben; denn nach den Gleichnissen und Reden, in denen der Herr selbst sich als den König und Richter be-

zeichnet (Luc. 19, 12. 15. 27. Matth. 25, 14. Luc. 12, 40—48., vgl. Matth. 24, 42. 44. Marc. 13, 34—36. Matth. 7, 22—23.), konnten sie unmöglich anders von ihm denken. Nehmen wir nun hinzu, dafs die ganze Idee des Himmelreiches bei den Synoptikern augenscheinlich darauf beruhet, dafs von dem unsichtbaren Gott die allein zuverlässige Kunde seines Willens, seiner Anordnung und seiner Bestimmung für die einstige Entwickelung der Dinge, die da kommen sollen, durch den Mund Jesu erfolgt ist, und dafs sie demnach dem Erlöser eine Kenntnifs des unsichtbaren Vaters, wie der unsichtbaren Welt, zuschrieben, die Niemand auf Erden hat, noch haben kann (vgl. Matth. 11, 27. 22, 30. Marc. 12, 25. Luc. 20, 35—36.): so ist der Schlufs, dafs sie den Erlöser nicht blofs über alle Menschen, sondern Gott selbst ganz nahe stellten, vollkommen gerechtfertigt; ja derselbe erhält noch durch die von Matthäus angeführte Taufformel, wonach Christus als der Sohn zwischen Vater und heiligen Geist, also zwischen zwei göttliche Wesen, gestellt ist (Matth. 28, 19.), eine mehr als hinreichende Bestätigung.

3) Auf diese Ansicht der Synoptiker von der Person Christi führt endlich auch ihr Gebrauch der Wörter *πίστις* und *πιστεύειν*. Denn nicht blofs da, wo sie Worte des Erlösers referiren (s. oben die Lehre Christi selbst), sondern auch da, wo sie in ihrem eigenen Namen reden, führt der Sinn jener beiden Wörter nothwendig auf eine höhere Macht und Natur, die sie in Christo anerkannten. In dem Worte *πίστις* nämlich liegt auch bei ihnen ganz offenbar der Grundbegriff des vollen Vertrauens, und zwar zunächst, und das ist wohl zu beachten, zu der wunderbaren, übermenschlichen Macht Christi; denn als man einen Gichtbrüchigen zum Erlöser bringt, dafs er ihn heile, erzählen sie ganz einfach: „Und da Jesus ihren Glauben sah" (*ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν*), d. i. ihr Vertrauen zu ihm, dafs er die Macht habe, ihn zu heilen (Matth. 9, 2. Marc. 2, 5. Luc. 5, 20.). Ebenso sagt Lucas vom Paulus, als dieser einen Lahmen heilt: „Und da derselbe (Paulus) sah, dafs er Glauben hatte, geheilt zu werden" (*ὅτι πίστιν ἔχει τοῦ σωθῆναι*, Act. 14, 9.). Daher drückt denn auch das von den Syn-

optikern noch häufiger gebrauchte *ἀπιστία* zunächst Mangel oder völlige Abwesenheit jenes Vertrauens zu der Macht Christi aus; denn sie erzählen, dafs Jesus in Nazareth nicht viele Wunder that wegen ihres Unglaubens (*διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν*, Matth. 13, 58., vgl. Marc. 6, 5.), und dafs Jesus sich gewundert über ihren Unglauben (Marc. 6, 6.). Aber auch Mangel an Vertrauen zu den Worten Jemandes liegt in jener *ἀπιστία*; denn Marcus erzählt vom Erlöser: „Und er schalt ihren Unglauben, dafs sie denen, die ihn auferstanden gesehen, nicht geglaubt hatten" (Marc. 16, 14.). Beides endlich, nämlich Mangel an Vertrauen zu den Worten, wie zu der Macht des Erlösers, liegt in dem Worte, wenn der Vater eines kranken Knaben auf des Erlösers Äufserung: „Alles ist möglich dem Gläubigen," antwortet: „Ich glaube, Herr; hilf (aber auch) meinem Unglauben" (*βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ*, Marc. 9, 24.). Dafs aber in der *πίστις* wirklich der Begriff des festen, zweifellosen Bauens, auch auf die Hülfe und Macht Gottes, liegt, zeigen die von den Jüngern angeführten Worte, die sie zum Herrn sprechen: „Vermehre unsern Glauben" (*πρόσθες ἡμῖν πίστιν*, Luc. 17, 5.); denn nach v. 6. ist hier von dem bergeversetzenden Glauben die Rede. Eben weil nun aber das feste, sichere Vertrauen zu der Macht und dem Willen Jemandes der Grundbegriff ist, der auch nach den Synoptikern in der *πίστις* liegt, so kann das von Lucas gebrauchte *πίστις εἰς Χριστόν* (Act. 24, 24.) unmöglich anders gefafst werden, als für das sich auf Christus richtende volle Vertrauen des Herzens, d. i. das Vertrauen auf seine Macht, seine Hoheit, seine Worte, so dafs die Anerkennung seines über die Menschen erhabenen, göttlichen Wesens nothwendig mit darin inbegriffen ist. Auch wo Lucas das Wort *πίστις* ohne weiteren Zusatz gebraucht, ist daher aus dem Zusammenhange klar, dafs er jenes Vertrauen des Herzens zu der Hoheit und Macht Christi meint, worin gerade die Überzeugung von seiner Messianität bestand (Act. 6, 7. 11, 24. 13, 8. 16, 5.); wefshalb er auch von einem Gestärktwerden im Glauben (*στερεοῦσθαι τῇ πίστει*, Act. 16, 5.) spricht. Das Verbum *πιστεύειν*

hat daher auch bei den Synoptikern nicht die Bedeutung des bloſsen Meinens und Fürwahrhaltens; denn dafür findet sich νομίζειν (Act. 7, 25. 16, 27.) und δοκεῖν (Act. 27, 13.); sondern Vertrauen haben zu Jemandem, auf ihn und seine Worte bauen; darum ist entweder ein Dativ der Person hinzugesetzt, z. B. αὐτῷ, sc. τῷ Ἰωάννῃ (Matth. 21, 25. Marc. 11, 31. Luc. 20, 5.), oder τῷ Ἰησοῦ (Matth. 27, 42.), ferner ἐκείνοις (Marc. 16, 13. 14.), auch τῷ Φιλίππῳ (Act. 8, 12.), wobei das eigentliche Object aus dem Zusammenhange leicht zu ergänzen ist; oder es steht als Object ein ganzer Satz dabei, z. B. „daſs das dir vom Herrn Verkündigte in Erfüllung gehen wird" (Luc. 1, 45.), oder: „daſs er ein Jünger wäre" (Act. 9, 26.); oder es steht endlich ein Dativ der Sache dabei, der man Vertrauen schenkt, z. B. τοῖς λόγοις μου (Luc. 1, 20.). In diesem Sinne steht auch das Gegentheil ἀπιστεῖν mit dem Dativ für: kein Vertrauen, keinen Glauben schenken, z. B. αὐταῖς, sc. ταῖς γυναιξί (Luc. 24, 11.), oder das Object ist als ein ganzer Satz aus dem Zusammenhange hinzuzudenken, z. B.: „Da sie hörten, daſs er lebe —, glaubten sie nicht" (ἠπίστησαν, Marc. 16, 11., vgl. Luc. 24, 41. ἀπιστούντων αὐτῶν). In Bezug auf die Person Christi aber liegt in dem πιστεύειν sowohl das feste Vertrauen zu der Wahrheit, daſs er der Messias sei, als auch das entschiedene Vertrauen zu ihm, als dem Sohn Gottes, d. i. seiner höheren Würde und Macht; denn wenn der Kämmerer zum Philippus spricht: „Ich glaube, daſs Jesus Christus der Sohn Gottes ist" (πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστόν, Act. 8, 37.), so liegt darin Beides, die feste Überzeugung von der Messianität Jesu, sowie das daraus folgende Bauen und Vertrauen auf die Hoheit und Macht seiner Person. Diese Richtung des vertrauenden Herzens zu dem Erlöser hin drückt Lucas, ganz wie sein Lehrer, der Apostel Paulus (Act. 16, 31. 22, 19. Röm. 4, 5. 24.), und auch Petrus (Act. 11, 17.), noch deutlicher durch die Präposition ἐπί mit dem Accusativ aus; denn er sagt: „Viele glaubten an den Herrn" (ἐπίστευσαν ἐπὶ τὸν κύριον, Act. 9, 42.); auch mit ἐπιστρέφειν verbunden: „Eine groſse

Anzahl glaubte und bekehrte sich zum Herrn" (πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον, Act. 11, 21.). Auch wo das πιστεύειν vom Lucas absolut gebraucht ist und geradezu für: sich zu Christo bekehren, steht, drückt es daher immer doch diefs Vertrauen des Herzens zu Christo, als dem wahrhaftigen Heiland und Retter, mit aus; so Act. 2, 44. 4, 4. 32. 8, 13. 37. 13, 12. 48. 14, 1. 15, 5. 17, 12. 34. 18, 8. 27.; vgl. auch Marc. 15, 32. Dafs diefs aber wirklich der Fall ist, zeigt deutlich der zuweilen dabei stehende Dativ, nämlich πιστεύειν τῷ κυρίῳ (Act. 5, 14. 18, 8.), wofür auch ein Mal selbst πιστεύειν τῷ θεῷ steht (Act. 16, 34.). Das Gegentheil dieses Vertrauens drückt Lucas durch ἀπειθεῖν aus (Act. 14, 2. 17, 5. 19, 9.), wofür auch ἀπιστεῖν (Act. 28, 24.) steht, und wodurch er den entschiedenen Unglauben, d. i. das Verwerfen Christi als des Heilandes und Retters, bezeichnet. Das πιστεύειν selbst aber ist auch nach Lucas Sache des Herzens; denn er läfst den Philippus zum Kämmerer sprechen: „Wenn du glaubest von ganzem Herzen" (ἐξ ὅλης τῆς καρδίας, Act. 8, 37.), und sagt von dem Barnabas, dafs er in Antiochien die Christen ermahnt habe, mit dem Vorsatze des Herzens bei dem Herrn zu verharren (τῇ προθέσει τῆς καρδίας προσμένειν τῷ κυρίῳ, Act. 11, 23.), d. i. den Entschlufs des Herzens, durch den sie sich für den Herrn entschieden hätten, nicht zu ändern. Auch die synonymen Ausdrücke, die Lucas für πιστεύειν gebraucht, weisen hierauf hin; denn er setzt nicht nur, wie Paulus (Röm. 14, 14. 2 Tim. 1, 12.), dafür πεπεισμένον εἶναι (Luc. 20, 6., vgl. Act. 17, 4. ἐπείσθησαν, und Act. 28, 24. ἐπείθοντο), sondern gebraucht auch folgende längere Umschreibungen: das Wort des Apostels freudig annehmen (ἀσμένως ἀποδέχεσθαι τὸν λόγον αὐτοῦ, Act. 2, 41.), das Wort mit aller Bereitwilligkeit aufnehmen (δέχεσθαι τὸν λόγον μετὰ πάσης προθυμίας, Act. 17, 11.), das Wort Gottes annehmen (δέχεσθαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, Act. 8, 14.), dem Herrn beitreten (προστεθῆναι τῷ κυρίῳ, Act. 11, 24.). Von den bekehrenden Aposteln aber sagt er, dafs sie Viele zu Jüngern gemacht (μαθητεύσαντες ἱκανούς, Act. 14, 21.). Als Mit-

tel dazu nennt er häufig das Überzeugen (*πείθειν*, Act. 18, 4. 19, 8. 26, 28. 28, 23., vgl. v. 24.), sagt aber ausdrücklich, ganz der Lehre des Apostels Paulus von der Vorherbestimmung gemäfs: „Und es glaubten, so viel ihrer bestimmt waren zum ewigen Leben" (*καὶ ἐπίστευσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον*, Act. 13, 48., vgl. Röm. 8, 28—30. 9, 11 ff.). Hieraus erhellt aber auch, wie gerade der Glaube, d. i. das volle Vertrauen zu Christo als dem wahrhaftigen Retter, als die Bedingung des ewigen Lebens von Lucas angesehen ward, wie denn auch das *πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* nach den vom Erlöser selbst angeführten Worten (Marc. 1, 15.), neben der *μετάνοια*, als die Bedingung des Eintritts in die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* bezeichnet wird. Der Glaube an das Evangelium aber schliefst nothwendig die Überzeugung und das feste Vertrauen in sich, dafs Christus wirklich der Verheifsene sei und als solcher jene *βασιλεία τοῦ θεοῦ* wahrhaftig verkündet und gebracht habe und in vollkommener Herrlichkeit einst noch heraufführen werde. Aus dem Allen geht nun hervor, dafs sowohl Lucas, dem Gebrauche der Wörter *πίστις* und *πιστεύειν* beim Paulus sich anschliefsend, als auch Matthäus und Marcus, den Grundbegriff des Vertrauens in jenen Wörtern überall festhaltend, im Erlöser nothwendig eine Macht und Hoheit, der man, wie keinem Menschen, vertrauen könne und solle, voraussetzen mufsten. Läfst sich daher auch bei den Synoptikern nirgends die Benutzung der Logosidee nachweisen, und ist die nähere Entwickelung und Bestimmung des göttlichen Wesens in Christo, wie sie Johannes und Paulus geben, nicht ihre Sache: so erscheint doch auch bei ihnen Christus von einer solchen Hoheit, Majestät und göttlichen Machtfülle, dafs jeder Unbefangene beim Lesen ihrer einfachen Berichte fühlt, wie sie sich ihn wesentlich von der Menschheit verschieden und auch mit Gott selbst metaphysisch in der innigsten Verbindung dachten.

4) Achten wir zuletzt auch bei ihnen auf die jüdisch-messianischen Vorstellungen, so haben wir bereits oben nachgewiesen, wie es ihnen gerade darauf ankommt, zu zeigen, dafs in Christo wirklich der verheifsene Messias

erschienen sei, und dafs besonders Matthäus nach der Bestimmung seines Evangeliums für jüdische oder judenchristliche Leser es sich angelegen sein läfst, die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen in der Person Christi vor Augen zu stellen. Daher bei ihm der constante Ausdruck, mit dem er das Citat irgend einer alttestamentlichen Stelle einleitet: „Auf dafs erfüllet würde der Ausspruch der Propheten oder des Propheten" (*ὅπως* oder *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν* oder *διὰ τοῦ προφήτου*), wobei er dann häufig auch den Namen des von ihm citirten Propheten hinzufügt (Matth. 2, 23. 4, 14. 8, 17. 12, 27. 13, 35. 21, 4. 27, 35.). Marcus und Lucas dagegen haben bei den wenigen Citaten, die sie geben, den kürzeren Ausdruck: „Wie geschrieben steht" (*ὡς* oder *καθὼς γέγραπται*), wobei sie jedoch den Namen des Propheten oder des citirten Buches gewöhnlich ebenfalls nennen (Marc. 1, 2. Luc. 2, 23. 3, 4.). Ein Mal indessen hat Marcus ausdrücklich: „Und so ward die Schrift erfüllet, welche sagt" u. s. w. (*καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα*, Marc. 15, 28.). Es sahen folglich auch die Synoptiker in den alttestamentlichen Schriften Aussprüche Gottes selbst; wefshalb auch Matthäus einige Male sein Citat mit den Worten einleitet: „Auf dafs erfüllet würde der Ausspruch **des Herrn** (*τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου*) durch den Propheten" (Matth. 1, 22. 2, 15.). Es gab Gott aber seine Aussprüche und namentlich seine Weissagungen durch den heiligen Geist; wefshalb Lucas auch vom Simeon sagt: „Und es war ihm geweissagt vom heiligen Geiste" (*καὶ ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου*, Luc. 2, 26.). Mithin enthielt die ganze Schrift auch nach der Überzeugung der Synoptiker Weissagungen, in denen der heilige Geist von Christus geredet, und in die also von jenem ein Sinn gelegt war, der sich auf Christus bezog, und der erst durch Auslegung verstanden werden konnte. Darum sagt Lucas, dafs Jesus den Emmauntischen Jüngern, von Moses und allen Propheten anfangend, das von ihm in allen Schriften Gesagte **auslegte** (*καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διηρμήνευεν αὐτοῖς*

*ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ*, Luc. 24, 27.). Wir finden hierin wieder den Schlüssel zu der Deutung alttestamentlicher Aussprüche, die ihrem ursprünglichen, d. i. historischen, Sinne und Zusammenhange nach ganz etwas Anderes bezeichnen. Weil der Geist Gottes in der Schrift redet, so hat er auch, nach der Überzeugung der Synoptiker, in die Worte der Schrift zugleich einen Sinn gelegt, der erst in Christo seine Erfüllung finden sollte und wirklich gefunden hat; es bedarf aber dieser letztere Sinn erst der Auslegung, um auch richtig von Christo verstanden zu werden. Matthäus nun folgt in seinen Anführungen aus dem A. T. meist dem hebräischen Original und citirt durchaus frei nach dem Gedächtnifs, wobei denn Gedächtnifsfehler oder absichtliche Auslassungen nicht verkannt werden können. Wenn nämlich auch Matth. 1, 23. (vgl. Jes. 7, 14.), c. 2, 18. (vgl. Jerem. 31, 15.), c. 3, 3. (vgl. Jes. 40, 3.) nicht ganz genau nach den LXX. angeführt sind, so zeigt sich doch bei den übrigen Citaten (Matth. 2, 6. 15. 23. c. 4, 6. 15—16. c. 8, 18—21. c. 13, 35. c. 21, 5. c. 27, 9—10. 35.) meist augenscheinlich die Benutzung des hebräischen Originals. So lauten z. B. in dem Citat aus Micha über Bethlehem, als den Geburtsort Jesu (Matth. 2, 6., vgl. Micha 5, 1.), die Worte also: „Keineswegs bist du das Geringste unter den Fürsten Juda's" (*ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα*); die LXX. aber haben *ἐν χιλιάσιν*, unter den Tausenden Juda's, wodurch sie das hebräische בְּאַלְפֵי wiedergeben; Matthäus aber leitet diefs nicht von אֶלֶף, sondern von אַלּוּף, Familienhaupt, ab und übersetzt es daher durch *ἡγεμόσιν*. Ferner ist der Ausspruch: „Aus Ägypten rief ich meinen Sohn" (Matth. 2, 15., vgl. Hos. 11, 1.), nach dem hebräischen קָרָאתִי לִבְנִי wiedergegeben, nicht nach den LXX.; denn diese haben für Sohn *τὰ τέκνα αὐτοῦ*. Das Citat aber, dafs Jesus Nazaräer heifsen werde (Matth. 2, 23., vgl. Jes. 11, 2.), ist blofs von dem Klange des hebräischen Wortes נֵצֶר hergenommen, was so viel als צֶמַח, Sprofs oder Spröfsling, bedeutet, und womit der Messias bezeichnet ist (Jerem. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12.); hier aber wird es auf die Herkunft Jesu aus Nazareth oder auf sein Wohnen daselbst gedeutet. Das

Reden Jesu in Parabeln wird durch die Übersetzung des hebräischen בְּמָשָׁל mit ἐν παραβολαῖς erklärt (Matth. 13, 35., vgl. Ps. 78, 2.), obwohl das Wort im Zusammenhange des Grundtextes ein Spruchlied, einen Lobgesang bedeutet. Das hebräische יוֹצֵר für Tempelschatz, Gotteskasten, wird, weil es auch Töpfer heifst, was aber dem Zusammenhange im Hebräischen ganz heterogen ist, durch Töpferacker (εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως) wiedergegeben (Matth. 27, 10., vgl. Zach. 11, 13.), während die LXX. εἰς τὸ χωνευτήριον haben. Gerade an dieser Stelle zeigt sich nun aber auch beispielsweise die überaus freie Benutzung des hebräischen Textes. Nach dem historischen Sinne giebt der Prophet im Namen Jehova's das Hirtenamt über Ephraim auf und läfst sich den Hirtenlohn von dreifsig Sekeln geben, den er nach Jehova's Befehl in den Tempelschatz wirft (Zach. 11, 12—13.). Matthäus nun verwandelt die erste Person Sing. וָאֶקְחָה, und ich nahm, und וָאַשְׁלִיךְ, und ich warf, was der Prophet von sich selbst sagt, in die dritte Person Plur. ἔλαβον und ἔδωκαν, sie nahmen und sie gaben, womit er die Hohenpriester meint. Dazu läfst er בֵּית יְהוָה, in das Haus Gottes, ganz weg; denn dadurch hätte der Sinn ein ganz anderer werden müssen. Es kam ihm aber nur darauf an, den Kauf des Töpferackers durch die Stelle zu erweisen; daher er denn auch die Worte: אֶל־הַיּוֹצֵר, durch eine seiner Deutung entsprechende Umschreibung, nämlich durch εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, wiedergiebt, wobei er offenbar die Worte: τὸν ἀγρόν, ganz frei hineinschiebt und durch das εἰς für אֶל nicht die Richtung, sondern die Zweckbestimmung angiebt, nämlich zum Töpferacker, d. i. zu seiner Erwerbung. Auch der Gedächtnifsfehler ist zu bemerken, dafs er die Worte dem Jeremias zuschreibt, während sie Zacharias gesprochen. Ein ähnlicher Irrthum ist auch vom Marcus anzuführen, der die Worte des Maleachi: „Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her" (Mal. 3, 1.), dem Jesaias zuschreibt (Marc. 1, 2.). Dafs auch hier der Urtext etwas anders lautet, nämlich: „Siehe, ich sende meinen Boten, dafs er den Weg bereite vor mir her," ist schon früher ein Mal angeführt. Besonders auf-

fallend aber erscheint die Anwendung einer Stelle des Jesaias beim Matthäus, wonach die Worte des Propheten von dem stellvertretenden Leiden des Knechtes Gottes, also von der Sündentilgung durch ihn, auf das Wegnehmen der körperlichen Krankheiten und Gebrechen, also auf die Krankenheilungen des Herrn, bezogen sind (Matth. 8, 17., vgl. Jes. 53, 4.). Die hebräischen Verba נָשָׂא und סָבַל, die hier durch λαμβάνειν und βαστάζειν wiedergegeben sind, werden daher ganz gegen ihren Sinn auf das Fortschaffen und Entfernen, und zwar körperlicher Übel, gedeutet. Wie wenig aber der historische Sinn überhaupt in Betracht kommt, zeigt vor Allem die Anführung aus Jesaias, wonach eine Jungfrau schwanger werden und einen Sohn gebären soll, was Matthäus auf die Maria und die Geburt Jesu von einer Jungfrau deutet (Matth. 1, 23., vgl. Jes. 7, 14.); denn welchen Sinn der Prophet mit seinen Worten verband, ist früher schon ausführlich nachgewiesen (s. Th. I. S. 111 ff.). Die wenigen Citate beim Marcus (Marc. 1, 2. 3. c. 15, 18.) und Lucas (Luc. 1, 55. 2, 23. 3, 4—6.) zeigen sich übrigens ebenfalls als durchaus freie und aus dem Gedächtnifs entnommene Anführungen, jedoch nach den LXX.

Fragen wir hiernach nun zuletzt noch nach den eigenthümlich jüdisch-messianischen Erwartungen, welche auch die Synoptiker theilen, so findet sich allerdings bei ihnen davon nicht wenig. Schon die vom Lucas angeführte Verheifsung des Engels, dafs Gott der Herr dem Erlöser den Thron David's, seines Vaters, geben, und dafs derselbe König sein werde über das Haus Jacob's in alle Ewigkeit, und seines Königreiches kein Ende sein werde (Luc. 1, 32—33.), führt auf die messianische Erwartung eines specifisch israelitischen Reiches, das als das messianische von ewiger Dauer sein werde; denn der Thron David's und das Königthum über das Haus Jacob's sind hier offenbar charakteristisch, und die christlich-dogmatische Deutung dieser Worte ist, so berechtigt sie an sich sein mag, doch wohl zu unterscheiden von dem Sinne, den jüdische Zuhörer und Leser ganz natürlich und nothwendig mit jenen Worten verbinden mufsten. Ein solches Reich nun, das sich als das messianische einst auch

über alle Völker der Erde erstrecken sollte, wird nun von den Synoptikern auch bei Christi Wiederkunft, und zwar hier auf der Erde, wirklich erwartet, so dafs Christus dann als herrlicher und ewiger König und Richter in diesem Reiche auf Erden herrschen werde. Schon die Andeutung, welche der Priester Zacharias davon weissagend giebt (Luc. 1, 67—79.), dafs Gott im Hause David's ein Horn der Rettung aufgerichtet (v. 69.), „der Rettung von unsern Feinden und aus der Hand aller unserer Hasser (v. 71.), dafs wir furchtlos, gerettet aus der Hand unserer Feinde, ihm dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor seinem Angesicht unser Leben lang" (v. 74—75.), und dafs das Licht aus der Höhe, welches erschienen sei, auch die bestrahlen werde, die im Dunkel und Todesschatten wohnen (v. 78—79.), läfst mittelbar auf die Ansicht des Referenten davon schliefsen. Diese aber, wie die der beiden ersten Evangelisten, liegt klar in der Relation der letzten Reden Jesu von seiner Wiederkunft. Die bildliche Darstellung des Herrn ist hier offenbar von allen drei Referenten wörtlich und eigentlich gefafst, und nach dem Sinne der vorliegenden Schilderung ist durchaus an ein hier auf Erden bald erscheinendes, glänzendes und ewiges Reich des wiederkehrenden Erlösers, als des Messias, zu denken. Dafs der Herr selbst aber nur bildlich geredet, und was er mit dieser seiner bildlichen Rede gemeint, ist bereits oben nachgewiesen (s. auch Unsterblichkeitslehre, S. 66 ff.); die Jünger aber erwarteten, wie sich diefs thatsächlich bei allen in ihren Schriften zeigt, die baldige leibliche Wiederkunft Christi zur Aufrichtung dieses herrlichen Reiches; wefshalb auch die Synoptiker diese Erwartung vollkommen theilen und einzelne Äufserungen Christi, die sie berichten, durchaus in diesem Sinne fassen. Dahin gehört, dafs sie die Weissagung des Herrn von der Zerstörung Jerusalems und die von seiner Wiederkunft so innig mit einander verbinden und verweben, dafs nach ihrer Darstellung Beides als mit einander eintretend oder doch nur durch einen ganz kurzen Zeitraum von einander getrennt erscheint. Denn nachdem die Kriege u. s. w. vor der Zerstörung Jerusalems erwähnt

sind, heifst es: „Alles dieses aber ist der Anfang der Wehen" (Matth. 24, 8. Marc. 13, 9.), d. i. der Anfang der Messiaswehen, welche der Ankunft des Messias selbst vorausgehen werden. Nach der Schilderung der Zerstörung selbst aber heifst es: Doch in denselbigen Tagen, nach selbiger Drangsal wird die Sonne verfinstert werden u. s. w. (Marc. 13, 24. Matth. 24, 29.). Die Jünger selbst aber sollen diefs Alles noch sehen, d. i. erleben, und daran merken, dafs Christus nahe ist vor der Thür (Marc. 13, 29. Matth. 24, 33.), und dafs das Reich Gottes nahe ist (Luc. 21, 31.); ja das noch lebende Geschlecht soll nicht vergehen, bis diefs Alles geschehen ist (Matth. 24, 34. 16, 28. Marc. 13, 30. Luc. 21, 32.). Wenn es aber anfange zu geschehen, sollen die Jünger ihr Haupt aufrichten und erheben; denn es nahe ihre Erlösung (Luc. 21, 28.); darum sollen sie immer wachsam sein, dafs jener Tag, nämlich der der Ankunft Christi und des Weltendes, sie nicht plötzlich überrasche (Luc. 21, 34. Marc. 13, 33. 35. 36. 37.); denn zu welcher Zeit sie es nicht meineten, werde der Menschensohn kommen (Matth. 24, 44. 25, 13.). Wohl lassen alle diese Stellen auch eine andere Deutung zu, ja müssen als Worte Christi auch wirklich in einem anderen Sinne verstanden werden; allein das ist eine ganz andere Frage, was Christus damit gemeint, als was die Referenten bei jenen Worten sich gedacht, und was sie selbst danach erwartet haben. Diefs Letztere aber ist für jeden Unbefangenen aus der ganzen Zusammenstellung der einzelnen Äufserungen und dem Zusammenhange so klar, dafs man allen hermeneutischen Grundsätzen und jeder gesunden Exegese Trotz bieten mufs, will man nachweisen, die Synoptiker hätten beim Niederschreiben dieser Worte gar nicht an die nahe Wiederkunft Christi gedacht (vgl. Unsterblichkeitslehre, S. 68. u. 69.). Nicht minder gewagt ist es, zu behaupten, sie hätten Alles, was von der Ankunft Christi sonst noch gesagt ist, z. B. das Herabfallen der Sterne und die Erschütterung der Himmelskörper (Matth. 24, 29. Marc. 13, 24–25. Luc. 21, 25.), das Kommen Christi im Gewölk mit allen heiligen Engeln (Matth. 25, 31. Marc. 13, 26—27.), das Aussenden der Engel unter Posaunenruf

(Matth. 24, 31. 13, 39. Marc. 13, 27.), das Sitzen Christi auf dem Throne seiner Herrlichkeit (Matth. 25, 31. 19, 28.), das Sitzen der Apostel auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels (Matth. 19, 28.), das Essen und Trinken am Tische Christi in seinem Reich (Luc. 22, 28 — 30. Matth. 26, 29.) u. s. w., nicht eigentlich, sondern nur bildlich verstanden. Nach ihrer jüdisch-messianischen Vorstellung konnten sie, wie die Jünger selbst, die ewige Wahrheit nicht anders, als in dieser Hülle, fassen; darum gab sie auch der Herr also seinen Jüngern. Nach dem letzten Gericht aber bei der Ankunft Christi (Matth. 25, 32 ff. 13, 41—43.) und nach der Vollstreckung seines Urtheilsspruches (Matth. 25, 46.) dachten sich die Synoptiker auch das Ende, τὸ τέλος (vgl. Matth. 24, 6. 14. Marc. 13, 7. Luc. 21, 9. Matth. 10, 22. 24, 13. Marc. 13, 13.), die συντέλεια τοῦ αἰῶνος (vgl. Matth. 13, 39. 40. 49. 24, 3. 28, 20.), die παλιγγενεσία (vgl. Matth. 19, 28.), das ἀποκαθιστάνειν τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ (vgl. Act. 1, 6.), und somit den eigentlichen Beginn des Reiches Gottes (Luc. 21, 31. Matth. 16, 28.). Nicht zu übersehen ist hierbei jedoch, daſs von ihnen mit keiner Sylbe eine Todtenauferstehung bei der Ankunft Christi erwähnt wird (vgl. Matth. 24, 31. 25, 32. 13, 39. 41—43. 49. Marc. 13, 27.). Der Grund davon liegt gewiſs nicht darin, daſs sie selbst eine solche etwa nicht dabei erwartet hätten, sondern vielmehr darin, daſs der Erlöser selbst in seiner Weisheit von derselben bei dieser Schilderung der letzten Dinge gar nichts gesagt hat (s. oben u. Unsterblichkeitslehre, S. 70 — 73.). Daſs nun aber alle jene bildlichen, jüdisch-messianischen Ausdrucksformen wirklich von den Synoptikern noch eigentlich gefaſst wurden, bedarf nach dem, was wir in dieser Beziehung beim Petrus und Paulus gesehen, und was die judenchristliche Bildung zur apostolischen Zeit aus jenen Aussprüchen des Herrn überhaupt für Hoffnungen geschöpft und in der Apokalypse weiter ausgeführt hat, keines besonderen Beweises. Auch jetzt hangen ja noch viele Christen an der wörtlichen Auffassung aller jener Worte des Herrn, ein sicheres Zeugniſs, daſs die Referenten sie in solchem Sinne und Zusammenhange wiedergegeben haben, daſs

jene Auffassung noch immer Vielen als die natürliche und allein richtige erscheint.

Als Resultat unserer ganzen Untersuchung stellt sich also Folgendes heraus: 1) Christus ist nach den Synoptikern Sohn Gottes, nicht blofs, weil er von dem Geiste Gottes im Schoofse der Maria erzeugt worden, sondern auch, weil in seinem ganzen Leben und Wirken göttliche Macht, Erkenntnifs und Wahrheit zur gewissen Anschauung gekommen. 2) Er ist nach Vollbringung seines Werkes und seiner sichtbaren Rückkehr zum Vater der Herr über Alles und stärkt vom Himmel aus die Seinen mit göttlicher Kraft. 3) Von eben daher wird er in nicht gar langer Zeit als letzter Richter über Alle und als König des neu auf Erden zu errichtenden herrlichen und ewigen Reiches wiedererscheinen, und das Ende der Welt und der Beginn des wahren Himmelreiches tritt dann ein. 4) Theil an diesem Reiche haben dann Alle, die Bufse gethan und an das Evangelium geglaubt, d. i. auf Christum als den wahrhaftigen Sohn Gottes und auf seine Verkündigung vom Reiche Gottes ihr ganzes Vertrauen und ihre Hoffnung gesetzt und danach gelebt haben. 5) Denn dazu ist er auf Erden erschienen, dafs er alle Verheifsungen, welche Gott von dem kommenden Retter, d. i. dem Messias, im A. T. gegeben, vollständig erfüllen und durch seine Lehre und Verkündigung vom Reiche Gottes, sowie durch seinen Tod am Kreuze, die verlorenen Seelen der Menschen retten sollte. 6) Sein ganzes Leben und Wirken auf Erden ist ein sprechender Beweis, dafs er wirklich erfüllt hat, was verheifsen war, und darum können alle Völker der Erde nur in ihm ihre Rettung finden und durch ihn allein eingehen in die wahrhaftige *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. — Nach dieser Anschauung der Synoptiker von der Person und dem Werke Christi richtet sich das leichtfertige Urtheil selbst, als sei er nach ihrer Darstellung nur ein Mensch gewesen. Das Eigenthümliche der Synoptiker ist allerdings, dafs sie in seinem menschlichen Wirken die Erfüllung dessen nachweisen, was man von dem Messias erwartet und gehofft hatte; allein indem sie diefs thun, zeigen sie auf die einfachste und anschaulichste Weise, wie die göttliche Herrlichkeit Christi durch alle seine Worte

und Werke hindurchstrahlt, so dafs bei jedem Unbefangenen als Totaleindruck die Wahrheit zurückbleibt: In Christo war wirklich göttliches Wesen und göttliche Kraft.

## §. 34.

## II. Die Lehre des Hebräerbriefes von der Person Christi.

Wenn es wohl bei allen unbefangenen Theologen, besonders nach Friedr. Bleek's gründlicher Beweisführung, als ausgemacht gilt, dafs nicht der Apostel Paulus Verfasser des Hebräerbriefes ist, so ist nichts desto weniger doch ebenso gewifs, dafs die Paulinische Grundanschauung von der Person und dem Werke Christi von dem Verfasser unseres Briefes vollkommen getheilt und nur in der ihm eigenthümlichen, durch jüdisch-Alexandrinische Schriftgelehrsamkeit ausgezeichneten Weise näher entwickelt und dargestellt wird. Rechnen wir dazu nun den bestimmten Zweck des Briefes, die Hebräer, d. i. die palästinensischen Judenchristen, zum treuen Festhalten an der erkannten Wahrheit zu ermahnen und ihnen zu dem Ende nach ihrer eigenen früheren Vorstellung von der hohen Wichtigkeit des Tempelcultus und ganz besonders des Hohenpriesterthums die weit höhere Wichtigkeit des neuen Bundes und der göttlichen Erhabenheit Christi, als des wahren und ewigen Hohenpriesters, vor Augen zu stellen: so ergiebt sich von selbst, dafs zum Verständnifs des Briefes vor Allem drei Erfordernisse vorhanden sein müssen. Diese sind: 1) die Kenntnifs der Paulinischen Dogmatik; denn darauf ist des Verfassers eigene Überzeugung basirt; 2) die Bekanntschaft mit der jüdisch-Alexandrinischen Interpretationsweise des A. T.; denn von dieser macht der Verf. den ausgedehntesten Gebrauch; und 3) die Kenntnifs des jüdischen Opfercultus und besonders der hohenpriesterlichen Amtsthätigkeit dabei; denn nur durch diese wird den Lesern die ewige Wahrheit von der Vergebung der Sünden durch den Tod Christi vor Augen gerückt. In Bezug auf den ersten Punkt ergiebt sich nun, dafs der Verfasser die Paulinische Lehre von dem

göttlichen Wesen in Christo noch um einen Schritt weiter ausführt, das Werk des Erlösers, das er, wie Paulus, vor Allem im Kreuzestode Christi erblickt, in die dadurch bewirkte Vollendung (τελείωσις), d. i. vollkommene Vergebung und Seligkeit, setzt und endlich in der πίστις, dem entsprechend, die Paulinische ἐλπίς mitumfaſst. Was aber den zweiten Punkt betrifft, so geht die freie, allegorische Benutzung des A. T. weit über das Maſs hinaus, das alle übrigen neutestamentlichen Schriftsteller beachten, ja ist so sehr auf die Alexandrinische Übersetzung ausschlieſslich basirt, daſs unserm Verfasser selbst ein Schreibfehler in dieser Übersetzung zum Fundamente eines wichtigen Beweises dient (c. 10, 5.). Der dritte Punkt endlich erklärt die ganze Form und Fassung der Lehre von der Sündenvergebung und läſst erst deutlich den Unterschied erkennen, der zwischen der ewigen Wahrheit selbst und der Form stattfindet, in der sie jüdischen Augen und Herzen faſsbar und somit theuer gemacht wird. Gehen wir jedoch jetzt näher auf die Einzelnheiten selbst ein!

1) Wollen wir die Natur und das Wesen Christi, wie unser Verf. es faſst, näher kennen lernen, so haben wir auch hier zunächst auf die vollkommen menschliche Natur zu achten, welche Christo von ihm zugeschrieben wird. Er nennt ihn nämlich nicht bloſs in einem Citate aus dem A. T. einen Menschen (ἄνθρωπος) und Menschensohn (υἱὸς ἀνθρώπου), der auf kurze Zeit unter die Engel erniedrigt worden (τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον) (Hebr. 2, 6—7. 9.), sondern sagt bestimmt, daſs er aus dem Stamme Juda entsprossen sei (ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν, Hebr. 7, 14.), und daſs er des Fleisches und Blutes (σαρκὸς καὶ αἵματος), wie Menschen, theilhaftig gewesen oder daran Theil genommen habe (μετέσχε τῶν αὐτῶν, Hebr. 2, 14.). Er erwähnt daher auch den Leib Jesu Christi (τοῦ σώματος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, Hebr. 10, 10.) und spricht wiederholt von seinem Blute (Hebr. 9, 12. 14. 10, 19. 29. 12, 24. 13, 12. 20.) und von seinem Tode (Hebr. 2, 9. 14. 5, 7.), und zwar am Kreuze (Hebr.

12, 2., vgl. c. 6, 6.), ferner von seinen Leiden (*τὰ παθήματα*, Hebr. 2, 9. 10. *πάσχειν*, cap. 2, 18. 5, 8. 9, 26. 13, 12. *ὑπομένειν*, c. 12, 2. 3.) und von seiner Schmach (*ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ*, Hebr. 11, 26. 13, 13. *αἰσχύνη*, c. 12, 2. *παραδειγματίζειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*, c. 6, 6.). Auch nennt er das irdische Leben des Herrn die Tage seines Fleisches (*αἱ ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*, Hebr. 5, 7.) und sagt, daſs er **in Allem** seinen Brüdern, d. i. den Menschen, habe gleich werden müssen (*ὤφειλε κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι*, Hebr. 2, 17.). Die leibliche Auferstehung des Herrn aber erwähnt er mit den Worten, daſs Gott den groſsen Hirten der Schafe, unsern Herrn Jesum, von den Todten zurückgeführt habe (*ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν — τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν*, Hebr. 13, 20.). Sind aber hiermit die Hauptthatsachen im irdischen Leben des Erlösers bezeichnet, so liegt doch auch in jenem Gleichwerden in Allem (*κατὰ πάντα*) zugleich die bestimmte Erklärung, daſs Christus nicht bloſs dem Körper, sondern auch der Seele nach Mensch gewesen, und dieſs wird bestätigt durch die ihm zugeschriebenen rein menschlichen Gefühle und Äuſserungen des in ihm lebenden Geistes. So wird von seinem heftigen Geschrei und seinen Thränen geredet, mit denen er Gott Gebet und Flehen dargebracht habe (*δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας — μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας*), und von seiner Furcht, aus der er erhört und befreiet worden (*εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας*) (Hebr. 5, 7.); ferner wird von ihm gesagt, daſs er durch Leiden den Gehorsam gelernt habe (*ἔμαθεν ἀφ᾽ ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν*, Hebr. 5, 8.), und daſs er versucht worden (*πειρασθείς*, Hebr. 2, 18.), ja in allen Stücken auf gleiche Weise, wie wir (*πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ᾽ ὁμοιότητα*, sc. *ἡμῶν*, Hebr. 4, 15.). Der Zusatz: ohne Sünde (*χωρὶς ἁμαρτίας*), aber zeigt klar, daſs auch unser Verfasser dabei die vollkommene Sündlosigkeit Jesu festhält. Er drückt sie noch bestimmter aus, indem er den Erlöser heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert (*ὅσιος, ἄκα-*

*κος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν*) nennt (Hebr. 7, 26.), ja noch besonders anführt, dafs er sich fehllos (*ἄμωμον*) Gott dargebracht habe (Hebr. 9, 14.). Wenn er ihn daher treu nennt (*πιστὸν ὄντα*) dem, der ihn geschaffen, oder besser, ihn dazu (zum Gesandten und Hohenpriester, 3, 1.) gemacht habe (*τῷ ποιήσαντι αὐτόν*, Hebr. 3, 2.), so ist nach dem Vorigen mit dieser Treue die vollkommenste Tugend überhaupt bezeichnet, die der Mensch Gott gegenüber haben kann.

Wenden wir uns nun aber zu dem höheren, göttlichen Wesen, das der Verf. des Hebräerbriefes zugleich in dem Erlöser sieht, so tritt hierbei die Paulinische Anschauung und Überzeugung vor Allem stark hervor; denn er nennt den Erlöser nicht blofs absolut den Sohn (*τὸν υἱόν*, Hebr. 1, 1. 3, 6. 5, 8. 7, 28.) und bestimmter den Sohn Gottes (*τὸν υἱὸν τοῦ ϑεοῦ*, Hebr. 4, 14. 6, 6. 7, 3. 10, 29., vgl. c. 1, 5. 5, 5.), sondern bezeichnet ihn auch, ganz wie Paulus, als den Erstgeborenen (*τὸν πρωτότοκον*, Hebr. 1, 6., vgl. Col. 1, 15.). Schon diefs läfst auf dieselbe Idee der metaphysischen Abkunft Christi von Gott schliefsen, die Paulus ausspricht. Wenn daher unser Verfasser Christo eine gröfsere Herrlichkeit, als dem Moses, zuschreibt (*πλείονος γὰρ δόξης οὗτος παρὰ Μωσῆν ἠξίωται*, Hebr. 3, 3.), ihn über Abraham und Levi (Hebr. 7, 4. 7. 9—10.) und über jeden menschlichen Hohenpriester (Hebr. 7, 24. 28. 8, 1. u. s. w.) setzt, ihn ganz bestimmt den Menschen entgegenstellt (*ὁ νόμος γὰρ ἀνϑρώπους καϑίστησιν ἀρχιερεῖς — ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας — υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον*, Hebr. 7, 28.), ihn um so viel besser, denn die Engel, nennt, als er einen vorzüglicheren Namen vor ihnen erhalten hat (*τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα*, Hebr. 1, 4.), und endlich sogar sagt, dafs ihn alle Engel Gottes anbeten sollen (*προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι ϑεοῦ*, Hebr. 1, 6.): so weist diefs Alles darauf hin, dafs unser Verfasser mit dem *υἱὸς τοῦ ϑεοῦ* die Idee eines unmittelbar von Gott abstammenden Wesens verband. Eben weil er so

dachte, spricht er auch von seiner menschlichen Geburt als von einem Erniedrigen auf kurze Zeit unter die Engel (*ἐλαττοῦν αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους*, Hebr. 2, 7. 9.), von einem Machen zum Gesandten und Hohenpriester (*ποιεῖν αὐτόν*, sc. *ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα**), Hebr. 3, 2. 1.), von einem Gleichwerden den Brüdern, d. i. den Menschen (*ὁμοιωθῆναι τοῖς ἀδελφοῖς*, Hebr. 2, 17.). Weisen aber diese Ausdrücke sämmtlich auf eine Präexistenz, d. i. auf einen Zustand vor seiner Menschwerdung, zurück, in dem er hoch über den Menschen und selbst über den Engeln gestanden habe, so bezeichnen diesen Zustand und das göttliche Wesen in Christo noch viel bestimmter die Worte: „Welcher ist ein Abglanz seiner (sc. Gottes) Herrlichkeit und ein Abdruck seines Wesens" (*ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, Hebr. 1, 3.). Mag man nun das *ἀπαύγασμα* mit Chrysostomus als *φῶς ἐκ φωτός*, d. i. als Ausstrahl oder Ausglanz, oder, wie es natürlicher ist, als Abglanz, *refulgentia*, fassen, das Wort *χαρακτήρ*, genaues Gepräge, Abdruck, und zwar des göttlichen Wesens (*ὑποστάσεως*, sc. *θεοῦ*), bezeichnet eine so vollkommene Ähnlichkeit mit Gott, dafs mit beiden Ausdrücken offenbar die Paulinischen: *εἰκών* und *μορφὴ θεοῦ* (Col. 1, 15. Phil. 2, 6.), wiedergegeben sind. In dem *ἀπαύγασμα* aber liegt zugleich, dafs Gott selbst der Quell ist, aus dem das göttliche Wesen Christi stammt; denn auch wenn wir das Wort nicht als Ausstrahl fassen, so liegt doch klar vor Augen, dafs auch ein Abstrahlen, ein Abglanz nicht existiren kann, wenn nicht von dem strahlenden Körper selbst Strahlen ausgehen, durch die der Abglanz eben hervorgerufen wird. Das Wort und die Vorstellung aber kommt von der göttlichen *σοφία* im Buch der Weisheit vor, wo dieselbe, als Person gedacht, also bezeichnet wird: *Ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου*, denn sie ist der Abglanz des ewigen Lichtes (Sap. 7, 26.). Das Wort *χαρακτήρ* dagegen gebraucht Philo von dem Logos selbst, indem er sagt: *Εἶπεν αὐτὴν*

*) S., was die Bedeutung des *ποιεῖν* in dieser Stelle betrifft, de Wette's Commentar, S. 152., u. Lutz, Biblische Dogm. S. 349.

(sc. *τὴν λογικὴν ψυχὴν*) *τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα — οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ὁ ἀΐδιος λόγος* (*Phil. de plant. Noe. p.* 217. de Wette, Bibl. Dogm. §. 156. Anmerk. n.). Hier wird also der ewige Logos der genaue Abdruck des Siegels Gottes genannt, das der vernünftigen Seele des Menschen aufgeprägt sei. Beide Ausdrücke weisen daher deutlich auf die Alexandrinische, namentlich Philonische, Lehre zurück, und es ist klar, dafs unser Verfasser, wie Paulus, die Alexandrinische Logoslehre benutzt, um die Idee von dem göttlichen Wesen in Christo dem menschlichen Verstande begreiflich zu machen. Deutlicher noch erhellt diefs aus den Zusätzen, wonach dem Sohne Gottes, gerade wie diefs Paulus thut, die Weltschöpfung und Welterhaltung zugeschrieben wird, was Philo, wie wir oben beim Paulus gesehen, gerade ebenso vom Logos aussagt. Die Worte unseres Verfassers: „Durch den (sc. Sohn) er auch die Welt geschaffen" (*δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν*, Hebr. 1, 2.), und die aus Ps. 102, 26. von ihm auf Christus gedeuteten Worte: „Du, Herr, hast im Anfang die Erde gegründet, und deiner Hände Werk sind die Himmel" (*Σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσὶν οἱ οὐρανοί*, Hebr. 1, 10.), erinnern zu lebhaft an die Paulinischen Worte: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* u. s. w. (Col. 1, 16.), sowie an die Philonische Äufserung vom Logos: *δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο* (Th. I. S. 121. Mangey), als dafs die vollkommene Gleichheit der Idee verkannt werden könnte. Ebenso ist es mit der Welterhaltung; denn wenn unser Verfasser von Christo sagt: „Welcher Alles trägt mit dem Worte seiner Allmacht" (*φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, Hebr. 1, 3.), so hat dafür Paulus: *καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε* (Col. 1, 17.), und wenn unser Verfasser erklärt, dafs Gott ihn (den Sohn) zum Erben von Allem gesetzt (*ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων*, Hebr. 1, 2.), d. i. zum Herrn und Herrscher über Alles gemacht, so nennt auch Philo seinen Logos *κυβερνήτης τοῦ παντός* (Th. I. S. 653.; vgl. de Wette §. 156. Anmerk. g.). Dafs nun aber unser Verfasser dem Sohne

Gottes diefs Alles nicht nach seiner irdischen Erscheinung zuschreibt, sondern nach dem, was ihm, ganz abgesehen von seinem irdischen Dasein, an sich zukommt, also nach dem in ihm erschienenen göttlichen und ewigen Wesen, liegt am Tage, und die Participia Präsentis ὤν und φέρων (v. 3.) drücken deutlich die immer in ihm vorhandene und fortdauernde Eigenthümlichkeit dieses Wesens aus. Daher denn auch die ganz bestimmte Hervorhebung dieser Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Wesens Christi; denn unser Verfasser wendet zunächst auf ihn die Worte des Psalms an: „Sie (die Himmel) vergehen, doch du bestehest (αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις, Hebr. 1, 11.); du bist derselbe, und deine Jahre nehmen kein Ende" (σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ, καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσι, v. 12.). Er nennt ihn ferner einen Priester in Ewigkeit (εἰς τὸν αἰῶνα), nach der Ordnung Melchisedek's (Hebr. 5, 6. 6, 20. 7, 17. 21.), und sagt von diesem, indem er ihn eben mit dem Sohne Gottes verglichen nennt (ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ), dafs er, ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsverzeichnifs, weder einen Anfang seiner Tage, noch ein Ende seines Lebens habend, Priester bleibe für immerdar (εἰς τὸ διηνεκές, Hebr. 7, 3.). Gerade weil unser Verfasser diese Ewigkeit Christi an dem Beispiel des Melchisedek nachweisen will, stellt er diesen auch sterblichen Menschen (ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι) gegenüber und sagt, dafs von ihm bezeugt werde, dafs er (ewig) lebe (μαρτυρούμενος, ὅτι ζῇ, Hebr. 7, 8.). Von Christo selbst aber sagt er bestimmt, dafs er Priester (ἱερεύς, v. 15.) geworden nicht vermöge des Gesetzes eines fleischlichen Gebotes, sondern vermöge der Kraft eines unvergänglichen Lebens (κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου, Hebr. 7, 16.), ferner, dafs er, weil er ewig daure (διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα), das Priesterthum als ein nicht vorübergehendes habe (ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην, Hebr. 7, 24.), dafs er allezeit lebe (πάντοτε ζῶν, v. 25.) und in Ewigkeit vollendet sei (εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος, v. 28.). Beziehen sich nun auch die meisten dieser

Stellen auf die zukünftige ewige Dauer des Lebens und Priesterthums Christi, so ist doch oben in der Vergleichung mit Melchisedek auch klar auf die Vergangenheit des Lebens Christi als eines durchaus anfangslosen hingewiesen; ja auch die zukünftige ewige Dauer des Priesterthums Christi beruhet gerade auf dieser seiner ewigen und unveränderlichen Natur, die weder in der Vergangenheit, noch in der Zukunft als der geringsten Veränderung unterworfen gedacht wird; denn unser Verfasser sagt klar und bestimmt: „Jesus Christus ist gestern und heute derselbe und auch in Ewigkeit" (*χϑὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας*, Hebr, 13, 8.); darum ist oder gebührt (denn es ist *ἐστί* oder *ἔστω* zu ergänzen) ihm auch die Ehre in alle Ewigkeit (*ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, Hebr. 13, 21.). Hatte aber unser Verfasser eine so erhabene Vorstellung von der wahrhaft göttlichen und ewigen Natur Christi, so ist auch leicht einzusehen, weſshalb er ihn geradezu Gott nennt, und zwar nicht, wie Johannes den Logos, *ϑεός*, sondern *ὁ ϑεός*. Es geschieht dieſs zwar in Psalmstellen, die er auf Christus deutet; allein daſs er sie eben so deuten konnte, und was von Gott, dem Vater, gesagt ist (vgl. v. 10—12. *κύριε*), ganz bestimmt auf die Person Christi bezieht, giebt deutlich Zeugniſs von seiner inneren Überzeugung von der wahrhaftigen Gottheit Christi. Er sagt nämlich in Bezug auf den Sohn: „Dein Thron, **o Gott**, steht immer und ewig" (*ὁ ϑρόνος σου, ὁ ϑεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*, Hebr. 1, 8., vgl. Ps. 45, 7.), und ferner: „Darum hat dich, **o Gott**, dein Gott gesalbet mit Freudenöl vor deinen Genossen" (*διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε, ὁ ϑεός, ὁ ϑεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου*, v. 9., vgl. Ps. 45, 8.). Wohl ist nach dem historischen, d. i. ursprünglichen, Sinne des Psalmes der hier Angeredete ein König (s. Th. I. S. 32.); allein unser Verfasser deutet den Psalm messianisch, und wenngleich der hier als Vocativ gebrauchte Nominativ *ὁ ϑεός* im Urtexte ganz anders zu fassen und auf Gott, den Vater, zu beziehen ist (s. Th. I. S. 33.), so ist doch hier ohne allen Zweifel Christus gemeint, und also er *ὁ ϑεός* genannt. Nicht

zu übersehen ist dabei, dafs der Erlöser nicht etwa erst in Folge seiner Erhöhung zum Vater also genannt wird, sondern es ist, wie diefs die Worte: κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, v. 10., hinreichend bezeugen, von der Gottheit Christi an sich und ohne Rücksicht auf seine spätere Erhöhung die Rede, und es bezeichnet daher unser Verfasser Christum als τὸν θεόν, gerade wie Philo ausdrücklich den Logos τὸν ἕτερον θεόν, τὸν δεύτερον θεόν nennt (*Philo, Quaest. et solutt.*, bei *Euseb. Praep. evang.* VII. *c.* 13.; vgl. de Wette §. 156. m.). Gerade hierin aber geht unser Verfasser in der Anwendung Philonischer Anschauung vom Logos auf die Person Christi weiter, als der Apostel Paulus es sich gestattet hat; denn wenn der Letztere auch die Gottgleichheit in dem bekannten τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (Phil. 2, 6.) von dem göttlichen Wesen in Christo prädicirt, so hat er ihn doch nie τὸν θεόν genannt, weil er in apostolischer Weisheit erkannte, zu welchem Mifsverständnifs eine solche Bezeichnung Christi führen konnte. Indessen auch unser Verfasser ist trotzdem von der Athanasianischen Trinitätslehre noch immer weit entfernt; denn auch er ordnet entschieden den Sohn dem Vater unter und schliefst sich hierin durchaus an die Lehre sämmtlicher Apostel an. Schon in dem ἀπαύγασμα τῆς δόξης (sc. θεοῦ) liegt klar die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater; denn ein Abglanz ist und bleibt abhängig von dem leuchtenden Gegenstande selbst, sowie ein Abdruck, χαρακτήρ, trotz seiner genauen und vollkommenen Übereinstimmung mit dem Abgedrückten oder dem Siegel, von diesem doch immer abhängig erscheint und ihm nachsteht. Dazu kommt, dafs Gott durch ihn (δι' οὗ) die Welt gemacht, also sich seiner als eines Organs bedient hat, dafs Gott ihn gesetzt hat (ὃν ἔθηκε) zum Erben über Alles (Hebr. 1, 2.)*), dafs er

*) Wenn wir hier das ὃν ἔθηκε κληρονόμον in die Präexistenz Christi verlegen und nicht als Folge seiner Erhebung zum Vater fassen, so haben wir dafür folgende und, wie es uns scheint, höchst triftige Gründe. 1) Das gleich Folgende: „durch welchen er auch die Welt gemacht hat," weist auf die göttliche Persönlichkeit Christi vor seiner Menschwerdung zurück;

ihn auf kurze Zeit *erniedrigt hat* unter die Engel (ἠλάττωσας αὐτόν, Hebr. 2, 7.), was doch Alles eine Abhängigkeit des Sohnes vom Vater bezeugt, und zwar nicht erst *nach* seiner Menschwerdung, sondern gerade *vor* seiner Erscheinung auf Erden, und *indem* sie bewirkt ward. Wie man sich daher auch exegetisch abmühen mag, um die alt-orthodoxe Fassung des Trinitätsbegriffs zu retten, die Ausdrücke und der Zusammenhang sind hier zu klar, als dafs der Unbefangene durch exegetische Kunst getäuscht werden könnte.

Wenden wir uns nun aber zu dem, was unser Verfasser von Christo *nach* seiner Erhebung zum Vater ausspricht, so finden wir auch hier Übereinstimmung mit sämmtlichen Aposteln, vorzugsweise jedoch wieder mit Paulus. Christus ist nach ihm *eingegangen in den Himmel* (εἰσῆλθεν ὁ Χριστὸς — εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, Hebr. 9, 24.), und da er ihn mit einem Hohenpriester vergleicht, den Himmel aber mit dem Tempel Gottes, so ist er als Hoherpriester *hindurchgegangen durch die Himmel* (διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, Hebr. 4, 14.), *eingegangen in das Heiligthum* (εἰς τὰ ἅγια, Hebr. 9, 12.), und zwar *durch das gröfsere und vollkommnere Zelt, das nicht von Händen gemacht, das ist, das nicht von dieser Schöpfung ist* (διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς, οὐ χειροποιήτου, τουτέστιν, οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, Hebr. 9, 11.), *in das Innere des Vorhangs* (εἰς τὸ

daher wird darauf auch das Vorangehende am natürlichsten bezogen. 2) Hier ist von dem *Einsetzen* oder *Machen* zum Erben (ἔθηκε), nicht von dem *Antreten* des Erbes die Rede, und erst das letztere erfolgte nach der Erhebung Christi zum Vater. 3) Beim Paulus ist κληρονόμος dem υἱός entsprechend, ja wird aus dem letztern als ganz natürlich und selbstverständlich gefolgert (Gal. 4, 7. Röm. 8, 17.). 4) Nur indirect wird Christus vom Paulus so genannt, indem die Christen als συγκληρονόμοι Χριστοῦ bezeichnet werden; sie sind aber auch in *diesem* Leben als τέκνα schon κληρονόμοι genannt (Röm. 8, 17.). Mithin war Christus als υἱός zugleich auch κληρονόμος; das Erstere aber war er schon in seiner Präexistenz, folglich auch ebenso gewifs das Letztere. Sobald er υἱός wurde, war er damit auch vom Vater als κληρονόμος eingesetzt (ὃν ἔθηκε κληρονόμον).

*ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος*, Hebr. 6, 19—20.); denn er ist Diener des Heiligthums und des wahren Zeltes, welches der Herr, und kein Mensch, errichtet hat (*τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, καὶ οὐκ ἄνθρωπος*, Hebr. 8, 2.). Er ist Hoherpriester, der hoch über den Himmel erhaben ist (*ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος*, Hebr. 7, 26.). Beruhet diese ganze Ausdrucksweise nun auch auf der eigenthümlichen Darstellung Christi als eines himmlischen und ewigen Hohenpriesters, so drückt unser Verfasser doch auch mit denselben Worten, wie Paulus, die Erhebung Christi zur Rechten des Vaters aus; denn er sagt, dafs er sich gesetzet habe zur Rechten der Majestät in der Höhe (*ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς*, Hebr. 1, 3.), zur Rechten des Thrones der Herrlichkeit im Himmel (*ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Hebr. 8, 1.), d. i. zur Rechten des Thrones Gottes (*τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ*, Hebr. 12, 2.), und zwar für immer (*εἰς τὸ διηνεκές*, Hebr. 10, 12., vgl. v. 13. u. c. 1, 13.). Doch hat er sich nicht selbst verherrlicht (*οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασε*, Hebr. 5, 5., vgl. v. 4.), sondern Gott hat ihn mit Herrlichkeit und Würde gekrönt und über das Werk seiner Hände gesetzt (*δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτὸν καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου*, Hebr. 2, 7., vgl. v. 9.); er hat ihm Alles unter seine Füfse unterworfen (*πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ*) und hat nichts ihm ununterworfen gelassen (*οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον*, Hebr. 2, 8.). Wie unser Verfasser hiermit die Herrschaft Christi über die ganze Welt, die sichtbare, wie die unsichtbare, bezeichnet, zu welcher ihn Gott nach seiner Auferstehung erhoben, so drückt er auch die vollkommene Seligkeit Christi beim Vater durch die Worte: vollenden (*τελειῶσαι, τελειωθείς*, Hebr. 2, 10. 5, 9.), die ihm bestimmte Freude (*προκειμένη αὐτῷ χαρά*, Hebr. 12, 2.) und salben mit Freudenöl vor seinen Genossen (*χρίειν ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους*, Hebr. 1, 9.), aus, setzt aber auch hinzu, dafs

Christus durch seine Leiden und seinen Tod, sowie durch seine Gerechtigkeit überhaupt, dazu gelangt sei, gerade wie Paulus die Erhöhung Christi als Folge seines Gehorsams bis zum Tode am Kreuze darstellt (Phil. 2, 7—11.). Denn es heifst ausdrücklich, dafs Christus wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit und Würde gekrönt sei (διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, Hebr. 2, 9.), ferner, dafs es Gott geziemte, ihn durch Leiden zu vollenden (διὰ παθημάτων τελειῶσαι, v. 10.), dafs er um der ihm bestimmten Freude willen das Kreuz erduldete (ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρόν, Hebr. 12, 2.), und dafs Gott ihn mit Freudenöl gesalbt, weil er Gerechtigkeit geliebt und Frevel gehafst habe (ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεός etc., Hebr. 1, 9.). Nun er aber erhöhet ist, stehet sein Thron immer und ewig (εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος), und des Rechtes Scepter ist seines Königthums Scepter (ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου, Hebr. 1, 8.). Er ist nach der Deutung der Wörter: Melchisedek und Salem, sofern sie typisch auf Christum gehen, König der Gerechtigkeit und König des Friedens (βασιλεὺς δικαιοσύνης und εἰρήνης, Hebr. 7, 2.). Er wirkt vom Himmel herab als der Heiligende (ὁ ἁγιάζων, Hebr. 2, 11.); durch ihn wirkt Gott, was ihm wohlgefällig ist (ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, Hebr. 13, 21.); er kann helfen denen, die versucht werden (δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι, Hebr. 2, 18.); er ist der Anführer ihres Heils (ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν, Hebr. 2, 10.) und kann gänzlich erretten, die durch ihn zu Gott kommen (σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ); denn er lebt immer, um sich für sie zu verwenden (πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν, Hebr. 7, 25.), und vollendet, ist er nun Allen, die ihm gehorsam sind, Ursache ewigen Heils geworden (τελειωθεὶς ἐγένετο τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, Hebr. 5, 9.). Darum fordert

unser Verfasser auf, durch ihn (δι' αὐτοῦ), nämlich als den Mittler, Gott stets ein Lobopfer darzubringen, das ist, die Frucht der seinen Namen preisenden Lippen (Hebr. 13, 15.), gerade wie Paulus Gott durch Christum dankt (Röm. 1, 8. 7, 25.; s. oben S. 548—549.). Hiernach ist also die im Himmel vorhandene und vom Himmel aus wirkende Macht Christi, durch die er die Seinen immerdar leitet, stärkt und rettet, vor Allem seine geistige, das wahrhaftige Heil der Seinen immerdar bewirkende ewige Macht, unserm Verfasser über allen Zweifel erhaben, und es ist somit vollkommen klar, in welchem Sinne er ihn den Herrn (τὸν κύριον, Hebr. 2, 3. 7, 14. 13, 20.) nennt. Christus ist ihm der Herr vermöge seiner metaphysischen Abkunft vom Vater, vermöge seiner vollkommenen Gottgleichheit, vermöge seiner ewigen Herrschaft über die Welt, die durch ihn geschaffen ist, vermöge seines ewigen Hohenpriesterthums und seiner ewigen Herrlichkeit beim Vater, zu der er nach seinem Erdenleben erhoben ist, und mit der er unsichtbar und geistig in den Herzen der Seinen fortwirkt, bis er zum zweiten Mal erscheinen wird denen, die ihn zum Heil erwarten (Hebr. 9, 28.). Es ist dieſs der Tag Christi, den unser Verfasser bereits herannahen (ἐγγίζουσαν) sieht (Hebr. 10, 25.); denn „noch ein klein wenig" (ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον), spricht er, „so wird, der da kommen soll, kommen und nicht zaudern" (οὐ χρονιεῖ) (Hebr. 10, 37.). Der Gerechte aber wird dann durch seinen Glauben leben (v. 38.), und ein furchtbares Erwarten des Gerichtes und ein Feuereifer (πυρὸς ζῆλος) wird die Widersetzlichen verzehren (ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους, Hebr. 10, 27.). Mithin ist Christus ihm endlich auch darum der Herr, weil er die ewige Entscheidung über Alle bei seiner nahen Wiederkunft in seinen Händen trägt, also auch als ewiger und letzter Richter der Welt.

2) Mit dieser Vorstellung von der ewigen und göttlichen Natur und Macht Christi harmonirt nun vollkommen, wie unser Verfasser das Werk Christi auffaſst und darstellt.

Gleich dem Apostel Paulus sieht er in dem Erlösungstode Christi den Hauptzweck seiner ganzen Erscheinung auf Erden, sowie den Grund aller Hoffnung auf Seligkeit. Alles Andere, was der Erlöser sonst noch auf Erden gethan und gelehrt, tritt dagegen in den Hintergrund und wird nur beiläufig berührt. Dagegen ist die Paulinische Vorstellung von der Bedeutung des Todes Christi hier insofern anders gewendet, als sie im Sinne und Geiste des jüdischen Opfercultus und in der geschickten und geistvoll durchgeführten Vergleichung Christi mit dem jüdischen Hohenpriester, sowie seines Todes mit dem von diesem alljährlich im Allerheiligsten des Tempels darzubringenden Versöhnungsopfer dargestellt wird. Kennt nun Paulus diese Vergleichung Christi mit dem Hohenpriester gar nicht, so bildet sie hier den Kern und Hauptnerv der ganzen Beweisführung; leitet Paulus ferner aus dem Glauben an den Tod Christi erst die *δικαιοσύνη* und aus dieser erst die Seligkeit ab, so kennt unser Verfasser in seiner Heilslehre dieses Mittelglied, die Paulinische *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*, gar nicht und leitet unmittelbar aus dem Versöhnungsopfer, d. i. dem Tode Christi, für alle Glaubenden die Seligkeit ab; denn als Wirkung dieses Todes, als des vollkommensten Opfers, kennt er nur die vollkommene Entsündigung und die damit verbundene Seligkeit, die er mit Einem Worte, der *τελείωσις*, bezeichnet. Die Tendenz unseres Verfassers hierbei ist nun aber unläugbar eine doppelte. Er will durch seine Darstellung den jüdisch-christlichen Lesern zeigen: 1) dafs der Tod Christi am Kreuze ihnen mehr biete und gewähre, als je der Hohepriester am grofsen Versöhnungstage durch sein Opfer im Allerheiligsten ihnen habe verschaffen können, nämlich volle Vergebung ihrer Sünden und Seligkeit; denn Ein für alle Mal habe sich Christus selbst am Kreuze Gott dargebracht als Opfer zur Vergebung aller Schuld; 2) dafs eben darum nun auch alle Opfer und alle Versöhnung durch das Blut von Thieren unnütz und überflüssig, und mithin der ganze Opfercultus durch Christus für alle Ewigkeit aufgehoben und abgeschafft sei. Ein näheres Eingehen in des Verfassers Ansicht und Darstellung von dem Werke

Christi wird uns mit den Einzelnheiten selbst vertrauter machen.

Wohl bezeichnet unser Verfasser den Erlöser auch als den Gesandten Gottes (τὸν ἀπόστολον, Hebr. 3, 1.) und spricht von der anfänglichen Lehre Christi (τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον, Hebr. 6, 1.), von den ersten Anfangsgründen der göttlichen Lehre (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, Hebr. 5, 12.), von dem Heil, das anfänglich verkündet worden durch den Herrn (ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, Hebr. 2, 3.), von dem Worte Gottes (λόγος τοῦ θεοῦ, Hebr. 13, 7.) und der Erkenntnifs der Wahrheit (ἡ ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας, Hebr. 10, 26.); allein jener anfänglichen Lehre Christi setzt er das Vollkommene entgegen (τὴν τελειότητα, Hebr. 6, 1.) und erklärt dafür die Lehre von der Gerechtigkeit (λόγος δικαιοσύνης, Hebr. 5, 13.), welche für die Vollkommenen sei; denn für diese sei die feste Speise (ἡ στερεὰ τροφή, v. 14.), während für die Kinder Milch nöthig sei (χρείαν ἔχοντες γάλακτος, v. 12., vgl. v. 13.). Für Milch aber, d. i. für die Anfangsgründe der christlichen Lehre, erklärt er die Lehre von der Bufse, vom Glauben an Gott, von Lehrtaufen, Händeauflegen, Todtenauferstehung und ewigem Gericht (Hebr. 6, 1—2.). Sonach steht diefs Alles unserm Verfasser weit zurück gegen den λόγος δικαιοσύνης, den Chrysostomus für den λόγος τῆς ἄνω φιλοσοφίας, Theodoret dagegen für den λόγος τῶν τελειοτέρων δογμάτων erklärt. Nach dem Inhalt unseres ganzen Briefes aber ist es vor Allem der λόγος von dem Priesterthum Christi, das durch den Melchisedek tropisch vorgebildet ist, welcher als βασιλεὺς δικαιοσύνης (Hebr. 7, 2.) bezeichnet ist (s. Bleek u. de Wette zu unserer Stelle). Es ist mithin der λόγος δικαιοσύνης hier so viel als die Lehre von der wahren Gerechtigkeit oder der τελείωσις; denn diese wird durch das Priesterthum Christi erlangt, und nur die von unserm Verfasser gebrauchte Metapher des νήπιος und τέλειος hinderte ihn, dieselbe hier mit dem Ausdruck τελείωσις zu bezeichnen. An die Paulinische Rechtfertigung durch den Glauben aber ist hier darum nicht zu denken, weil diese

ganze Vorstellung unserm Verfasser nicht eigen ist und daher gar nicht berührt wird. Wir sehen aber schon hieraus, wie derselbe einen Unterschied in der christlichen Lehre machte und für die Hauptsache oder den wichtigsten Theil derselben die Lehre vom Tode Christi als einem Opfer, durch welches die wahre *δικαιοσύνη* oder *τελείωσις* erlangt werde, hielt. Daher ist mit dem oben angeführten Ausdruck: Erkenntnifs der Wahrheit, gerade diese Lehre von dem Opfertode Christi gemeint, wie denn der Zusammenhang selbst, wo von einer *θυσία περὶ ἁμαρτιῶν* die Rede ist, deutlich genug darauf hinweist. Ebenso wie dem Paulus die *ἀλήθεια* (Gal. 3, 1. 5, 7.) vorzugsweise die Lehre von der Rechtfertigung ist, so ist unserm Verfasser hier die *ἀλήθεια* die Lehre von dem Hohenpriesterthum Christi, und auch in dem Ausdruck: Wort Gottes (Hebr. 13, 7.), ist dieser Sinn vor Allem mit enthalten, gerade wie beim Paulus mit dem *λόγος τοῦ θεοῦ* vorzugsweise die Lehre von der Erlösung gemeint wird (Act. 13, 46., vgl. v. 38—39.). Ist daher auch nach unserem Verfasser das Werk Christi ein *σώζειν* (Hebr. 7, 25.) und ein Bewirken der *σωτηρία* für Alle (Hebr. 2, 10. 5, 9., vgl. c. 1, 14. 2, 3. 6, 9.), so ist doch nach seiner ganzen Darstellung das Hohepriesterthum Christi allein, also sein Opfertod am Kreuze, die Ursache des ewigen Heils für Alle (vgl. Hebr. 5, 9.). Schon die Worte, dafs Christus erschienen sei zur Aufhebung der Sünde durch sein Opfer (*εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ*, Hebr. 9, 26.), führen auf die Vorstellung unseres Verfassers von der Sünde und der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur überhaupt. Die Paulinische Anschauung ist auch hier die seinige. Auch er nennt die Menschen Sünder, *ἁμαρτωλούς* (Hebr. 7, 26. 12, 3.), sieht in ihnen Fehlende und Irrende (*ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι*); denn selbst der Hohepriester der Juden ist, als ein Mensch, mit Schwachheit behaftet (*καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν*, Hebr. 5, 2.) und mufs für die eigenen Sünden Opfer bringen (*ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν*, Hebr. 7, 27.); die Sünde ist eine uns leicht umstellende oder umdrängende (*εὐ-*

*περίστατος ἁμαρτία*, Hebr. 12, 1.); durch den Trug der Sünde werden wir leicht verhärtet (*ἵνα μὴ σκληρυνθῇ τις ἐξ ὑμῶν ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας*, Hebr. 3, 13.). Darum ist es von so hoher Wichtigkeit, dafs wir in Christo nicht einen Hohenpriester haben, der nicht vermöchte, unsere Schwachheiten mitzufühlen (*συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*, Hebr. 4, 15.). Eben wegen der Sünde aber hatte der Teufel des Todes Gewalt (*ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου*, Hebr. 2, 14.), und die Menschen waren durch Furcht des Todes ihr ganzes Leben hindurch in Knechtschaft gehalten (*φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας*, v. 15.). Während nun Paulus darthut, wie das jüdische Gesetz nicht rechtfertigen und folglich auch nicht retten könne, weil der Mensch es nicht erfülle, zeigt unser Verf., wie die im jüdischen Gesetze vorgeschriebenen Opfer den Menschen nicht entsündigen und folglich ihm nicht zur Seligkeit verhelfen können. Denn „es ist unmöglich," sagt er, „dafs Blut von Rindern und Böcken Sünden hinwegnehme" (*ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας*, Hebr. 10, 4.), und von den Opfern überhaupt erklärt er, dafs sie nimmermehr Sünden hinwegzunehmen vermögen (*περιελεῖν ἁμαρτίας*, Hebr. 10, 11.); denn „das Gesetz kann mit den jegliches Jahr gleichen Opfern, die man immerfort darbringet, niemals die Hinzutretenden vollenden," d. i. vollkommen entsündigen (Hebr. 10, 1.); „Gaben und Opfer (*δῶρά τε καὶ θυσίαι*) sind nicht vermögend, dem Bewufstsein nach denjenigen zu vollenden, der den Dienst verrichtet" (Hebr. 9, 9.). „Wäre Vollendung durch das levitische Priesterthum möglich gewesen, wozu war es noch nöthig," frägt daher unser Verf., „dafs nach der Ordnung Melchisedek's ein anderer Priester auftritt, der nicht nach der Ordnung Aaron's genannt wird?" (Hebr. 7, 11.). Wenn die Opfer wirklich vollenden könnten, „würde nicht die Darbringung derselben," frägt er ferner, „aufgehört haben, weil die Opfernden, Ein Mal gereinigt, kein Bewufst-

sein mehr von Sünden gehabt hätten?" (Hebr. 10, 2.) „Vielmehr," fährt er fort, „geschieht durch selbige (sc. Opfer) alljährlich eine Wiedererinnerung an Sünden" (ἀλλ' ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ' ἐνιαυτόν, Hebr. 10, 3.). Wie daher Paulus von dem Gesetz die Erkenntnifs der Sünde herleitet (Röm. 3, 20. 7, 7—11.), so sieht unser Verf. in den jährlichen Opfern eine fortgehende Erinnerung an die Sünde. Da nun aber „nach dem Gesetz beinahe Alles mit Blut gereinigt wird, und ohne Blutvergiefsen keine Vergebung geschieht" (καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις, Hebr. 9, 22.), so stellt unser Verf. das Blut Christi als vollkommene Entsündigung bewirkend seinen jüdischen Lesern vor Augen und findet dazu in der geistvoll durchgeführten Parallele Christi mit dem Melchisedek (Ps. 110, 4.) die passendste und seinen Lesern einleuchtendste Darstellung. Es ist aber dabei auf Zweierlei zu achten, auf die Hingabe des Leibes Christi, als des für immer gültigen Opfers, und auf die Thätigkeit Christi dabei, als des das Opfer darbringenden Hohenpriesters. Für Beides findet unser Verf. in dem Melchisedek das typische Vorbild. In Bezug auf das Erstere nun hebt er hervor: 1) dafs Christus freiwillig sich selbst als Opfer dargebracht, 2) dafs diefs Opfer ein vollkommen fehlloses gewesen, 3) dafs es zur Versöhnung aller Sünden dargebracht, und 4) dafs es Ein für alle Mal dargebracht sei, und folglich von nun an alles Opferwesen aufhöre.

Unser Verf. sagt nämlich, dafs Christus sich selbst geopfert (ἑαυτὸν ἀνενέγκας, Hebr. 7, 27.), dafs er sich selbst Gott dargebracht (ἑαυτὸν προσήνεγκεν τῷ θεῷ, Hebr. 9, 14., vgl. v. 28.), und spricht von seinem Opfer (τῆς θυσίας αὐτοῦ, Hebr. 9, 26., vgl. 10, 12.) d. i. der Darbringung seines Leibes (τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, Hebr. 10, 10., vgl. v. 14.); ja er bezeichnet selbst das Kreuz, weil an ihm der Leib Christi geopfert ward, bildlich als einen Altar (θυσιαστήριον, Hebr. 13, 10.). Dazu kommt, dafs Christus, weil er vollkommen rein und fleckenlos war (Hebr. 2, 15. 7, 26.), sich selbst Gott als

fehllos (ἄμωμον, Hebr. 9, 14.) dargebracht, also auch diese levitische Anforderung an ein Gott darzubringendes und ihm wohlgefälliges Opfer erfüllt hat. Der Zweck dieser Selbstopferung aber ist kein anderer, als die Reinigung von Sünden; denn unser Verf. sagt, dafs Christus die Reinigung unserer Sünden durch sich selbst vollbracht (δι' αὐτοῦ καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, Hebr. 1, 3.), dafs er für einen Jeglichen den Tod geschmeckt habe (ὅπως — ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου, Hebr. 2, 9.), dafs er Hoherpriester geworden, um die Sünden des Volkes zu versöhnen (εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, Hebr. 2, 17.), dafs sein Tod zur Erlösung von den Übertretungen unter dem ersten Bunde erfolgt sei (θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων, Hebr. 9, 15.), dafs er zur Aufhebung der Sünde (εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας) durch sein Opfer erschienen sei (Hebr. 9, 26.), dafs er sich dargebracht habe, um Vieler Sünden wegzunehmen (εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, v. 28.). Darum sagt er ferner, dafs wir geheiligt sind (ἡγιασμένοι ἐσμέν) vermittelst der Darbringung des Leibes Jesu Christi (Hebr. 10, 10.), dafs das Blut Christi das Bewufstsein reinige von todten Werken (καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, Hebr. 9, 14.), dafs wir durch das Blut Jesu Zuversicht auf den Eingang in das Heiligthum (den Himmel) haben (ἔχοντες — παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, Hebr. 10, 19.), dafs Jesus gelitten habe, um durch sein Blut das Volk zu heiligen (ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, Hebr. 13, 12.), dafs sein Blut das Blut der Besprengung (αἷμα ῥαντισμοῦ, Hebr. 12, 24.), das Blut des neuen Bundes (διαθήκης) sei, durch welches der Gläubige geheiligt worden (ἐν ᾧ ἡγιάσθη) (Hebr. 10, 29., vgl. c. 13, 20.). Bei dieser ganzen Darstellung nimmt der Verf. augenscheinlich Rücksicht auf die ganze Anschauungs- und Vorstellungsweise seiner judenchristlichen Leser. Da sie, als frühere Juden, die Bedeutung des vom Hohenpriester dargebrachten Ver-

söhnungsopfers vollkommen kannten, da sie ferner in dem noch bestehenden jüdischen Cultus zu Jerusalem ein solches Opfer noch immer darbringen sahen, da sie endlich selbst früher darauf so hohen Werth gelegt hatten und vielleicht noch immer den jüdischen Cultus als etwas Hochheiliges ansahen, so daſs sie in das Judenthum selbst zurückzusinken Gefahr liefen: so stellt ihnen unser Verf., ganz nach ihren jüdischen Begriffen, den am Kreuze sterbenden Erlöser als das groſse Versöhnungsopfer dar, dessen Blut sie vollkommen entsündige. Er giebt ihnen in dieser Fassung die ewige Wahrheit von der wahrhaftigen Begnadigung bei Gott, d. i. von der wirklichen Vergebung unserer Sünden, von welcher der Tod Christi am Kreuze die ewige Bürgschaft ist; und es ist hierbei wohl zu beachten, daſs er trotz dieser Darstellung Christi als des groſsen Versöhnungsopfers, das nach jüdischen Begriffen Gott selbst versöhnte, indem es die Strafe auf sich nahm und so die göttliche Strafgerechtigkeit befriedigte, doch niemals auf eine solche Befriedigung des göttlichen Zornes oder der göttlichen Gerechtigkeit hinweist oder anspielt. War daher diese Idee auch bei seinen Lesern wirklich vorhanden, er selbst begünstigt sie keineswegs, so oft er auch Gelegenheit hat, sie zu erwähnen oder hervorzuheben. Nur so weit es nöthig war, um ihnen durch die ihnen bekannte Opfervorstellung die Wahrheit von der Sündenvergebung durch den Tod Christi deutlich und begreiflich zu machen, nimmt er dieselbe auf, vergiſst aber dabei nicht, und das ist besonders beachtungswerth, auch daran zu erinnern, daſs durch Gottes Gnade (*χάριτι θεοῦ*) Christus den Tod geschmeckt (Hebr. 2, 9.), daſs er durch den ewigen Geist (*διὰ πνεύματος αἰωνίου*), d. i. den Geist Gottes, sich selbst Gott dargebracht habe (Hebr. 9, 14.) *), und daſs, wer das Blut des neuen Bundes für un-

*) Lutz (S. 368.) findet gerade in dieser Äuſserung unseres Verf. den Grund, weſshalb derselbe dem Tode Christi die versöhnende Kraft zuschreibe. Er sagt nämlich: „Der Verf. vergleicht im ganzen Briefe das Levitische mit dem von Christo Geleisteten, so nun hier das Opfer Christi mit dem levitischen. Der grundangebende Relativsatz (in c. 9, 14.) enthält den Gedanken, daſs

rein achte, gegen den Geist der Gnade (τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος) frevle (Hebr. 10, 29.). Daher stellt er denn auch seinen Lesern das Opfer Christi deutlich als ein für immer gül-

der Geist, in, mit welchem oder unter dessen Antrieb Christus sich darbrachte, den Werth der Darbringung bestimmte, dem blutigen Opfer den Werth vor Gott und durch diesen die sühnende Kraft gab, die nun ewig gilt (αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος). Also eigentlich der geistige Gehalt dieser Aufopferung hat die Causalität zur Sündenvergebung, nicht das Blut Jesu als solches, sondern seine Person und der Geist, in dem er's darbrachte. Auch wohl schon in der ersten, unvermittelten Auffassung des Todes Jesu bei den Gläubigen lag dieses, daſs ein Tod in diesem Geiste der Liebe zu Gott und zu den Menschen Gott so gefallen und genehm sein müsse, daſs Er um desselben willen die in ihm gesuchte Begnadigung denen, auf welche er sich bezog, indem er sie wie eine Gemeinschaft umfaſste, gewähre. Daſs so der Verf. das Bewirkende nicht in das Blut, sondern in die geistige Weihe der Darbringung desselben gesetzt habe, geht auch daraus hervor, daſs er unmittelbar nach jener Stelle v. 15—22. noch eine, der eigentlichen Lehre dieses ganzen Abschnittes nur digressorisch eingeführte apologetische Darstellung, warum es hierbei nöthig gewesen sei, daſs das Blut Christi vergossen werde, nachfolgen lieſs; der Tod war nothwendig zur Versicherung der Menschen, weil eine διαθήκη gemacht werden sollte. So ist der Tod Jesu hier in einem eigentlich sublimen Sinne gefaſst." — Diese ganze Darstellung enthält das Wahre, daſs der Tod Christi allerdings nur in dem angegebenen Sinne als Gott wohlgefälliges Opfer gedacht werden kann, und daſs eben darum auch unser Verf. die Opferidee auf den Tod Christi überhaupt anwandte. Allein wenn daraus nun geschlossen wird, unser Verfasser habe nicht dem Blute Christi an sich, sondern nur der geistigen Weihe desselben die versöhnende Wirkung bei Gott zugeschrieben, so ist das ganz gegen die vielfachen, oben angeführten Äuſserungen unseres Verf., wonach das Blut Christi selbst, ganz wie das eines fehllosen Opfers, wirklich entsündigt; und die ebenfalls von unserm Verf. hinzugefügte Deutung, daſs das Blut Christi auch zur Stiftung und Einweihung des neuen Bundes vergossen sei, beruhet ganz auf seiner Gewandtheit im Allegorisiren; denn auf diese Weise vindicirt er dem Blute Christi nur eine neue hochheilige Bedeutung, die seinen Lesern vollkommen einleuchtend sein muſste.

tiges dar; denn er sagt, dafs Christus, indem er sich Gott als Opfer dargebracht, diefs Ein für alle Mal gethan habe (*τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ*, Hebr. 7, 27.), dafs er Ein Mal (*ἅπαξ*) sich Gott dargebracht (Hebr. 9, 25—26. 28.), und wir geheiligt sind mittelst der Darbringung des Leibes Christi Ein für alle Mal (*ἐφάπαξ*, Hebr. 10, 10.), dafs er mit seinem eigenen Blute Ein für alle Mal (*ἐφάπαξ*) in das Heiligthum gegangen sei und eine ewige Erlösung (*αἰωνίαν λύτρωσιν*) erlangt habe (Hebr. 9, 12.), dafs er gänzlich erretten könne (*εἰς τὸ παντελές*, Hebr. 7, 25.); denn mit Einem Opfer (*μιᾷ γὰρ προσφορᾷ*) habe er für immer (*εἰς τὸ διηνεκές*) die Geheiligten vollendet (Hebr. 10, 14.). Weil dem aber so ist, so, folgert unser Verf., ist auch der ganze Opfercultus aufgehoben; denn, wo Vergebung dieser (der Sünden und Ungerechtigkeiten) ist, spricht er, da ist kein Opfer mehr für Sünde (*ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων, οὐκ ἔτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας*, Hebr. 10, 18.); die Aufhebung des vorigen Gebotes geschieht (*ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται προαγούσης ἐντολῆς*), weil es kraftlos und unerspriefslich war (*διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές*) (Hebr. 7, 18.); Gott hat den ersten Bund für veraltet erklärt (*πεπαλαίωκε τὴν πρώτην*, sc. *διαθήκην*); was aber veraltet und altert, ist seiner Vernichtung nahe (*ἐγγὺς ἀφανισμοῦ*) (Hebr. 8, 13.). Durch Christus, als den Priester nach der Ordnung Melchisedek's, ist nämlich das Priesterthum verändert; wenn aber das Priesterthum verändert wird, so geschieht nothwendig auch eine Veränderung des Gesetzes (*νόμου μετάθεσις*) (Hebr. 7, 12., vgl. v. 11.). Das ganze Gesetz über die Opfer also, nebst Speisen und Getränken und mancherlei Waschungen und fleischlichen Satzungen, ist nur bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt (*μέχρι καιροῦ διορθώσεως*) (Hebr. 9, 10., vgl. v. 9.); denn das Gesetz hat nur den Schatten (*σκιάν*) der zukünftigen Güter, nicht der wirklichen Dinge Ebenbild (*οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων*) (Hebr. 10, 1.); die Priester hier dienen nur dem Abbilde und Schatten des Himmlischen

(οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσι τῶν ἐπουρανίων, Hebr. 8, 5.); das Heiligthum hier ist nur von Händen gemacht und ein Nachbild des wahren (ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, Hebr. 9, 24.). Nun müssen zwar die Abbilder der himmlischen Dinge (ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς) durch dergleichen (sc. Blut der Kälber und Böcke) gereinigt werden, die himmlischen Dinge selbst aber durch bessere Opfer, als dergleichen (Hebr. 9, 23.). Da nun Christus als Hoherpriester der zukünftigen Güter durch ein gröſseres und vollkommneres Zelt, das nicht von Händen gemacht (d. i. nicht von dieser Schöpfung) ist, mit seinem eigenen Blute in das Heiligthum (sc. den Himmel) eingegangen ist und eine ewige Erlösung erlangt hat (Hebr. 9, 11—12.): so hören, das ist des Verfassers einfacher Schluſs, alle jene Abbilder des Himmlischen auf; denn wir haben nicht mehr den Schatten der Dinge, sondern sie und ihr Wesen selbst (Hebr. 10, 1. 8, 2. 5., vgl. Col. 2, 17.).

Es hat uns dieſs aber schon auf den zweiten Punkt geführt, nämlich darauf, daſs Christus zugleich als Hoherpriester dargestellt wird. Die Vergleichung mit dem Melchisedek giebt hier unserm Verf. ganz besonders Veranlassung, die hocherhabene Würde Christi als des ewigen Hohenpriesters darzuthun. Die Hauptpunkte hierbei sind aber diese: 1) Christus ist als der Opfernde in das Allerheiligste des Himmels eingegangen; 2) er hat dort mit seinem Blute die vollkommene Entsündigung bewirkt; 3) er bittet dort immerdar für die Seinigen; 4) er ist so ein ewiger und barmherziger Hoherpriester; 5) er ist dadurch zugleich eines neuen und ewigen Bundes Mittler, und die Seinen sind nun durch ihn ihrer Seligkeit vollkommen gewiſs. — Wir haben bereits vorhin gesehen, wie Christus nach der Darstellung unseres Verf. mit seinem eigenen Blute Ein für alle Mal in das Heiligthum eingegangen ist (Hebr. 9, 12.). Dieſs Heiligthum aber ist der Himmel selbst; denn unser Verf. sagt: „Nicht in ein von Händen gemachtes Heiligthum, das Nachbild des

wahren, ist Christus eingegangen, sondern in den Himmel selbst, um nun vor Gottes Angesicht zu unserm Besten zu erscheinen" (Hebr. 9, 24.). Hier ist indeſs mit dem Worte Himmel (*εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν*) nicht, wie v. 11., der niedere Himmel, sondern die Wohnung Gottes selbst, das himmlische Allerheiligste, bezeichnet; darum sagt unser Verf. auch, daſs Christus als der groſse Hohepriester durch **die Himmel** hindurchgegangen sei (*διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς*, Hebr. 4, 14.); denn er denkt sich im Himmel selbst einen Tempel Gottes und den Erlöser als Diener des Heiligthums und des wahren Zeltes, welches der Herr, und kein Mensch, errichtet habe (Hebr. 8, 2.). So ist denn Christus nach seiner Darstellung in das Innere des Vorhanges (*εἰς ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος*), d. i. des Vorhanges, der vor dem Allerheiligsten hängt, mithin in das Allerheiligste selbst, wo die Wohnung Gottes ist, eingegangen (Hebr. 6, 19—20.). Als Zweck aber wird angeführt die ewige Erlösung (*αἰωνία λύτρωσις*, Hebr. 9, 12., vgl. v. 26. 10, 10. 7, 25. 5, 9—10.), und die Vorstellung davon ist diese, daſs er mit seinem eigenen Blute (Hebr. 9, 12.) in dem Allerheiligsten des Himmels die vollkommene Entsündigung für immer bewirkt habe. Darum heiſst es auch, daſs er mit Einem Opfer für immer die Geheiligten vollendet habe (*τετελείωκεν*, Hebr. 10, 14.). Hier kommen wir nun auf die *τελείωσις* unseres Verf., die er als Wirkung des Todes Christi, als des einmaligen Opfers für die Sünden der Menschen, ansieht. Das häufiger gebrauchte Verbum *τελειοῦν*, vollenden, d. i. hier zur sittlichen Vollendung führen, hat bei unserm Verf. vorzugsweise die Beziehung auf Sündentilgung, wodurch Herz und Bewuſstsein vollkommen wieder gereinigt werden und im Gefühl dieser vollkommenen Reinigung sich ruhig und glücklich und des göttlichen Wohlgefallens und der Seligkeit gewiſs fühlen. Aus diesem Sinne des Wortes entwickelt sich nun eine doppelte Bedeutung, in der es unser Verf. anwendet. In der einen Bedeutung wiegt nämlich bei ihm die Idee der Sündentilgung so entschieden vor, daſs es geradezu für voll-

kommen versöhnen steht. So z. B., wenn er sagt, dafs das Gesetz mit den Opfern niemals die Hinzutretenden vollenden könne (Hebr. 10, 1.). Ebenso, wenn er erklärt, dafs Gaben und Opfer nicht vermögend seien, dem Bewufstsein nach denjenigen zu vollenden, der den Dienst verrichte (Hebr. 9, 9.), d. i. ihm das Bewufstsein vollkommener Sündenreinigung und Sündenvergebung zu geben. Dasselbe Unvermögen des Gesetzes und des levitischen Priesterthums spricht er c. 7, 19. u. v. 11. aus und gebraucht in der letztern Stelle das Substantiv τελείωσις. Die zweite Bedeutung ist jedoch die, in welcher der Begriff der vollkommenen Beseligung, als Frucht der sittlichen Vollendung, vorwiegt, und in diesem Sinne sagt er, dafs Gott Christum vollendet habe (τελειῶσαι, Hebr. 2, 10.), und dafs dieser vollendet sei (τελειωθείς, Hebr. 5, 9. τετελειωμένος, Hebr. 7, 28.), dafs die Gerechten in jenem Leben vollendet seien (δίκαιοι τετελειωμένοι, Hebr. 12, 23.), und dafs die Frommen der Vorzeit nicht ohne uns zur Vollendung gelangen sollten (ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσι, Hebr. 11, 40.). Hiernach ist nun in der oben angeführten Stelle, wonach Christus mit Einem Opfer für immer die Geheiligten vollendet hat, offenbar in dem Worte Beides vereinigt gedacht: vollkommene Sündentilgung und in Folge davon vollkommene Beseligung. Christus aber bewirkt diefs in dem himmlischen Heiligthum theils und vor Allem durch die Darbringung seines Blutes, theils auch durch seine Verwendung im Gebet und Flehen. Denn da der Hohepriester auch mit Gebet, d. i. mit Fürbitte für das Volk, in dem Allerheiligsten erschien, so ist auch diese Idee auf Christus, als den himmlischen Hohenpriester, übertragen. „Er lebt immer," heifst es, „um sich für sie (sc. die Seinen) zu verwenden" (εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν, Hebr. 7, 25.); er ist in den Himmel eingegangen, um nun vor Gottes Angesicht zu unserm Besten zu erscheinen (νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν, Hebr. 9, 24.). Dieselbe Idee spricht Paulus aus und gebraucht dabei auch das Wort ἐντυγχάνειν (Röm. 8, 34.); ebenso findet sie sich bei Johannes (1 Joh. 2, 1.). Liegt nun aber

auch schon in der Vorstellung von der Amtsthätigkeit des Hohenpriesters im Allerheiligsten diese Idee, so ist doch rücksichtlich unseres Verf., der die Logosidee des Philo benutzt, jedenfalls das beachtungswerth, dafs auch Philo jene Idee von seinem Logos ausspricht; denn er sagt *de vita Mosis III. p.* 673. Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερώμενον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίας ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν. Hier wird die Nothwendigkeit ausgesprochen, dafs Moses als Priester sich des Logos wegen seiner vollkommensten Tugend als eines Anwalts bei Gott zur Sündenvergebung, eigentlich zum Nichteingedenksein der Sünden, bediente; ja mehr noch, es heifst vom Logos: Ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον (*Quis rer. divin. haer. p.* 509.). Hier ist er selbst als der für die Sterblichen Flehende bezeichnet. Da nun aber Christus wegen des in ihm wohnenden Logos als Hoherpriester über das Haus Gottes (ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ, Hebr. 10, 21.) bezeichnet ist, womit nicht, wie c. 3, 6., die Gläubigen als Familie Gottes, sondern der Himmel, das himmlische Heiligthum, gemeint ist, so ist sein Priesterthum ein ewiges (Hebr. 7, 16—17. 21. 10, 12., vgl. c. 8, 1—2.), ein nicht vorübergehendes (ἀπαράβατος, Hebr. 7, 24.), d. i. ein unwandelbares, und zwar vermöge der Kraft eines unvergänglichen Lebens (c. 7, 16.), d. i. weil er nicht vom Tode verhindert wird fortzudauern, sondern ewig dauert (διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα) (Hebr. 7, 23—24.). Dabei wird aber noch besonders hervorgehoben, dafs er ein treuer und barmherziger Hoherpriester sei (ἐλεήμων καὶ πιστὸς ἀρχιερεύς, Hebr. 2, 17.), dafs er könne Mitleiden haben mit unserer Schwachheit (συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, Hebr. 4, 15.), und dafs er gerade defshalb, um dieses Mitgefühl und diese Barmherzigkeit zu lernen, den Menschen in Allem gleich geworden und in allen Stücken auf gleiche Weise, wie sie, versucht sei (Hebr. 2, 17. 4, 15., vgl. c. 5, 7—8.). Da aber auf diese Weise der alte Bund, d. i. die alte Religionsverfassung mit ihrem Priester- und

Opferwesen, veraltet und aufgehoben ist (s. S. 792.), so ist Christus als ewiger Hoherpriester zugleich eines besseren Bundes Bürge (κρείττονος διαθήκης ἔγγυος, Hebr. 7, 22., vgl. 8, 6.) und jenes neuen Bundes Mittler geworden (διαθήκης καινῆς, auch δ. νέας μεσίτης, Hebr. 9, 15. 12, 24., vgl. c. 8, 13. 10, 29.), und dieser neue Bund ist ein ewiger (διαθήκη αἰώνιος, Hebr. 13, 20.), weil die Erlösung eine ewige (Hebr. 9, 12.), und Christus ein ewiger Hoherpriester ist, welcher für immer zur Rechten Gottes sitzt und die Geheiligten vollendet (Hebr. 10, 12. 14.). Der Bund selbst aber, als neue Religionsstiftung, ist durch den Tod des Stiftenden gleichsam eingeweihet (ἐγκεκαίνισται) (Hebr. 9, 16—18.); gestiftet aber ist er selbst deſshalb, damit die Berufenen des ewigen Erbes Verheiſsung empfangen (ὅπως — τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας, Hebr. 9, 15.); denn die uns nun dargebotene Hoffnung, spricht unser Verf., ist gleichsam ein sicherer und fester Anker, der hineingehet in das Innere des Vorhanges (sc. des himmlischen) (Hebr. 6, 18—19.), wohin als Vorläufer (πρόδρομος) für uns Jesus hineingegangen ist (v. 20.). Die Christen sind daher diejenigen, die das Heil ererben sollen (οἱ μέλλοντες κληρονομεῖν σωτηρίαν, Hebr. 1, 14.), und zwar das ewige (σωτηρίαν αἰώνιον c. 5, 9.), die als viele Söhne von Gott zur Herrlichkeit (εἰς δόξαν) geführt werden (Hebr. 2, 10.), die der himmlischen Berufung Genossen sind (κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, Hebr. 3, 1.), die zur Ruhe Gottes, d. i. zur Seligkeit, eingehen (Hebr. 4, 1. 2. 3. 9. 10. 11.), die daher eine bessere und bleibende Habe im Himmel haben (κρείττονα ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς καὶ μένουσαν, Hebr. 10, 34.), welche Genossen Christi (μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ, Hebr. 3, 14.), d. i. Mittheilnehmer seiner Herrlichkeit, geworden sind und Zuversicht auf den Eingang in das Heiligthum durch das Blut Jesu haben (Hebr. 10, 19.); denn sie haben sich genahet oder sind hinzugetreten (προσεληλύθατε, sc. im Glauben), zu dem Berge Zion und der

Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und den Myriaden der Engel, zu der Versammlung und der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu Gott, dem Richter Aller, und den Geistern der vollendeten Gerechten und dem Mittler eines neuen Bundes, Jesu, und dem Blute der Besprengung, das besser redet, als Abel (Hebr. 12, 22—24.). Der Hinzutritt aber im Glauben zu dem Allen sichert ihnen den künftigen wirklichen Eintritt; darum sagt unser Verf.: „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern nach der zukünftigen trachten wir" (ἐπιζητοῦμεν, Hebr. 13, 14.). Eben darum aber, weil die Christen eine so sichere Hoffnung haben, kosten sie schon hier die himmlische Gabe (τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου, Hebr. 6, 4.), d. i. die Gnade Gottes, und die Kräfte der zukünftigen Welt (δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος, v. 5.), d. i. die Geistes- und Wunderkräfte, die aus der künftigen Welt sich schon jetzt ihnen fühlbar machen; ja sie bilden, als die Heiligen (Hebr. 6, 10. 13, 24.) und Geheiligten (Hebr. 10, 14.), schon hier das Haus Gottes (τὸν οἶκον αὐτοῦ, sc. θεοῦ, Hebr. 3, 6.) und sind so von aller Todesfurcht befreiet; denn Christus hat durch seinen Tod den, der des Todes Gewalt hatte, d. i. den Teufel, vernichtet (Hebr. 2, 14—15.); dieſs Letztere aber dadurch, daſs er durch seinen Tod die Sünde, durch welche der Teufel eben die Gewalt des Todes hatte, hinwegnahm und überdieſs durch seine Auferstehung die Gewiſsheit des Lebens und der Seligkeit bestätigte.

Achten wir nun aber auf die subjective Bedingung dieses Heils, das der Verf. auch kurz durch leben (ζῆν) und an der göttlichen Heiligkeit Antheil haben (μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ, sc. θεοῦ) (Hebr. 12, 9. u. 10.) bezeichnet, so stellt auch er als erste Bedingung den Glauben auf. Der Grund nämlich wird auch nach ihm gelegt (θεμέλιον καταβαλλόμενοι) mit der Buſse von todten Werken (μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, Hebr. 6, 1. 6.), d. i. mit der Sinnesänderung und Abkehr von den Gesetzes-

werken, die nicht aus der rechten Lebenskraft hervorgegangen sind (vgl. c. 9, 14.); denn zum Leben und zur Seligkeit führt nur der Glaube; darum spricht unser Verf.: „Zur Ruhe gehen wir ein, wenn wir **Glauben** bewiesen haben" (*οἱ πιστεύσαντες*, Hebr. 4, 3.); durch **Glauben** und Ausharren (*διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας*) werden die Verheifsungen erlangt (Hebr. 6, 12.). „Wir sind von denen, die da **glauben** zum Gewinn ihres Lebens" (*ἡμεῖς δὲ ἐσμεν — πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς*, Hebr. 10, 39.). Weil aber der Glaube die nothwendige Bedingung zum Leben ist, so fordert er seine Leser auch auf: „Lasset uns hinzutreten (zu Christo, als dem Hohenpriester, v. 21.) mit aufrichtigem Herzen und völligem **Glauben!**" (*ἐν πληροφορίᾳ πίστεως*, Hebr. 10, 22.). Wie nun aber der Glaube von unserm Verf. gefafst wird, und was er unter demselben versteht, wird uns klar werden, wenn wir seine Lehre vom Glauben überhaupt jetzt näher betrachten.

## §. 35.

## Fortsetzung.

3) Da der Glaube von unserm Verf. selbst näher definirt wird, so läfst sich der Begriff, den er überhaupt damit verbindet, um so leichter feststellen. Er sagt nämlich: „Glaube ist Zuversicht (*ὑπόστασις*) dessen, was gehofft wird (*ἐλπιζομένων*), Überzeugung (*ἔλεγχος*) von Dingen, die nicht gesehen werden (*πραγμάτων οὐ βλεπομένων*) (Hebr. 11, 1.). Hiernach sind folgende Merkmale des Glaubens, wie ihn unser Verf. auffafst, vollkommen klar: 1) Er ist ein zweifelfreies Bauen und Vertrauen des Herzens; denn das liegt sowohl in *ὑπόστασις*, das, wie c. 3, 14. zeigt, vollkommene Zuversicht, zuversichtliche Hoffnung ausdrückt, als auch in *ἔλεγχος*, das Überzeugung, *convictio*, bezeichnet. Beides aber ist offenbar Sache des Herzens (vgl. c. 13, 9.). 2) Er bezieht sich auf zukünftige und unsichtbare Dinge; denn die Worte: *τὰ ἐλπιζόμενα*, sowie *πράγματα οὐ βλεπόμενα*, drücken das ganz

bestimmt aus. 3) Die Hoffnung gehört unserm Verf. nothwendig mit zum Glauben, ja nimmt die vornehmste Stelle ein; denn beide zuerst gewählten Worte: ἐλπιζομένων ὑπόστασις, lassen darüber keinen Zweifel. 4) Der Begriff der ἐλπίς wird durch den gleich folgenden Zusatz erweitert, und zu der πίστις auch die Überzeugung von unsichtbaren, nicht vor Augen stehenden Dingen überhaupt gerechnet; denn obgleich πράγματα οὐ βλεπόμενα nach v. 7. auch das Zukünftige bezeichnen kann und folglich synonym sein könnte mit τὰ ἐλπιζόμενα, so zeigt doch das gleich v. 3. folgende Beispiel der πίστις, daſs unser Verf. nicht bloſs das Zukünftige, sondern selbst das Vergangene in den Bereich der πίστις zieht, sofern es etwas nicht mehr in die Augen oder Sinne Fallendes ist. Hiernach ist offenbar Beides, feste Überzeugung und Hoffnung, von unserm Verf. in der πίστις vereinigt gedacht, und es hängt dieſs innig mit seiner ganzen Anschauung und Darstellung des Todes Christi zusammen. Nicht bloſs die Überzeugung, daſs derselbe das Ein für alle Mal gültige Opfer sei, sondern auch die darauf beruhende Hoffnung, daſs mit der vollkommenen Entsündigung nun auch die Seligkeit folge, steht ihm in dem Begriff der πίστις vereinigt vor Augen. Daſs ihm aber dabei der Begriff der ἐλπίς als der wichtigere erscheint und ihm daher auch in dem weiteren Begriff der πίστις der vorwiegende ist, geht theils aus seiner eigenen Definition der πίστις, theils aus der Thatsache hervor, daſs er für dieselbe sehr häufig geradezu die ἐλπίς substituirt und die Festhaltung dieser als Bedingung des Heiles hervorhebt. So sagt er z. B.: „Sein (nämlich Gottes) Haus sind wir, so wir anders die Zuversicht und den Ruhm der Hoffnung (τὴν παῤῥησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος) bis an's Ende sicher festhalten" (βεβαίαν κατάσχωμεν) (Hebr. 3, 6.). Ferner: „Wir wünschen aber, daſs Jeder von euch denselben Fleiſs beweise zur (Festhaltung der) vollkommenen Hoffnung bis an's Ende" (τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους) (Hebr. 6, 11.). Ferner: „Lasset uns das Bekenntniſs der Hoffnung (τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος) unwandelbar (ἀκλινῆ) festhalten!" (Hebr. 10, 23.) Hier weist der Zusatz: „Denn treu, d. i.

zuverlässig (πιστός), ist, der die Verheifsung gegeben," offenbar auf die Idee der πίστις hin, so dafs man also auf Gottes Verheifsung bauen, d. i. zugleich auf ihre Erfüllung sicher hoffen, kann. Ähnliche Stellen, in denen die Hoffnung stark hervorgehoben wird und als Hauptbestandtheil des Glaubens erscheint, sind: c. 6, 18—19. 10, 19. 35. 11, 9—10. Auch in der Äufserung: „So lasset uns nun mit Freudigkeit (μετὰ παῤῥησίας) vor den Gnadenthron treten, damit wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden!" (Hebr. 4, 16.), zeigt sich, wie die gewisse Hoffnung oder Zuversicht, Barmherzigkeit und Gnade zu finden, eben jene Freudigkeit hervorruft, mit der wir vor den Gnadenthron treten sollen, und wie das Hinzutreten im Glauben selbst vor Allem ein zuversichtlich hoffendes ist. Hiernach also ist es der Idee unseres Verf. von der πίστις vollkommen angemessen, dafs er sowohl das Substantiv, als das Verbum, gerade so gebraucht, dafs feste Überzeugung und Hoffnung zugleich darin liegen. Denn wenn er von der Verheifsung Gottes spricht, zu seiner Ruhe einzugehen, und also fortfährt: „Wir gehen ein zur Ruhe, wenn wir Glauben bewiesen haben" (οἱ πιστεύσαντες, Hebr. 4, 3.), so liegt darin ein Mal das feste Bauen und Vertrauen auf Gottes Verheifsung, also volle Überzeugung von ihrer Gewifsheit, sodann aber auch das darauf folgende sichere Hoffen, die feste Zuversicht auf die Erfüllung derselben. In demselben Sinne sagt er: „Der Gerechte wird durch Glauben leben" (ἐκ πίστεως ζήσεται, Hebr. 10, 38.); denn nach dem Zusammenhange ist von dem festen Vertrauen auf die göttliche Verheifsung die Rede, so dafs hier πίστις das mitbezeichnet, was beim Paulus ἐλπίς heifst (s. de Wette zu dieser Stelle). Ebenso in den Worten: „Auf dafs ihr nicht träge werdet, wohl aber Nachfolger derer, die durch Glauben (διὰ πίστεως) und Ausharren die (Erfüllung der) Verheifsungen erlangen" (Hebr. 6, 12.). Auch hier liegt das feste, zuversichtliche Erwarten, d. i. das Hoffen auf Erfüllung, nothwendig mit in der πίστις. Nicht anders ist es in der Aufforderung: „Lasset uns hinzutreten mit aufrichtigem Herzen und völligem Glau-

ben (ἐν πληροφορίᾳ πίστεως), die Herzen besprengt [und gereingt] vom bösen Bewufstsein!" (Hebr. 10,22.) Hier ist mit dem völligen Glauben keineswegs das Paulinische Bauen und Vertrauen auf den Tod Christi gemeint, das die Rechtfertigung zur Folge hat, sondern es ist hier jenes Bauen und Vertrauen auf das Opfer Christi und die dadurch erlangte Reinigung als etwas Voraufgehendes bezeichnet; denn wir sollen hinzutreten, nachdem wir besprengt, d. i. durch das Blut Christi gereinigt sind, was durch das Partic. Perf. ἐῤῥαντισμένοι, sowie durch das Folgende: λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ, deutlich ausgedrückt wird. Mithin ist jener völlige Glaube die völlige Zuversicht auf die durch Christus nun zu erlangende Seligkeit. Auch in den Worten: „Wir sind nicht von denen, die zurückweichen zu ihrem Verderben, sondern von denen, die da glauben (ἡμεῖς δέ ἐσμεν — πίστεως) zum Gewinn ihres Lebens" (εἰς περιποίησιν ψυχῆς) (Hebr. 10, 39.), drückt die πίστις die feste, unerschütterliche Überzeugung und darum zugleich die sichere Hoffnung auf den Gewinn des Lebens aus. Noch deutlicher aber ersehen wir, wie unser Verf. Beides mit der πίστις zugleich ausdrückt, aus den c. 11. angeführten Glaubensbeispielen. Denn bei den meisten ist ausdrücklich von der Zukunft die Rede, und die πίστις bezieht sich auf die wirkliche Erfüllung des Gehofften, ist ein Bauen und Vertrauen auf die gegebene Verheifsung und eine sichere Hoffnung auf ihre Erfüllung. So bei dem, was vom Abraham gesagt ist (c. 11, 8—10. 17—19.), sowie von der Sarah (v. 11—12.); ebenso vom Isaak, von dem es ausdrücklich heifst: „Durch Glauben in Betreff der Zukunft (πίστει περὶ μελλόντων) segnete Isaak den Jacob und Esau" (c. 11, 20.). In gleicher Weise redet der Verfasser vom Jacob (v. 21.), vom Joseph (v. 22.), von Moses (v. 23—28.). Von dem Letztern heifst es bei Erwähnung seines Glaubens noch besonders: „Er blickte hin auf die Vergeltung" (ἀπέβλεπε γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν, v. 26.), und: „Durch Glauben (πίστει) verliefs er Ägypten, ohne des Königs Grimm zu fürchten; denn er hielt fest aus, als ob er den Unsichtbaren sähe" (τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησε, v. 27.).

Er bauete und hoffte also zuversichtlich auf seine Hülfe. „Durch Glauben" (πίστει), heifst es weiter, „gingen sie durch das rothe Meer" (v. 29.), „durch Glauben (πίστει) fielen die Mauern von Jericho" (v. 30.). Von den Richtern und andern grofsen Männern des jüdischen Volkes aber sagt der Verf., dafs sie kraft des Glaubens (διὰ πίστεως) Königreiche bezwangen, Gerechtigkeit übten, Verheifsungen erlangten, der Löwen Rachen verstopften (v. 33.), worauf der Verf. noch eine ganze Menge von Beispielen anführt, wie durch den Glauben Grofses ausgerichtet ward. Er schreibt ihm aber eben defshalb diese Kraft zu, weil er in ihm ein zuversichtliches Vertrauen auf Gott sieht, und dieses Hoffen auf Gott eines Theils nicht getäuscht ward (vgl. v. 34—35.), andern Theils Muth zur Ertragung der gröfsten Schmerzen und selbst des Todes gab (v. 35—38.). Von allen diesen Glaubenszeugen aber sagt er, dafs sie darum die Verheifsung nicht davon trugen, weil Gott um unseretwillen etwas Besseres vorher versehen hatte (v. 39—40.). Es richtete sich also ihr Glaube doch eben auf die Verheifsung, war ein sicheres Hoffen darauf, wie denn dieser Begriff des Hoffens und Sichsehnens noch ganz besonders stark in den Worten hervortritt: „Im Glauben (κατὰ πίστιν) starben alle diese, ohne die Verheifsungen empfangen zu haben, sondern sie schaueten sie von ferne, waren davon überzeugt (πεισθέντες), begrüfsten sie froh und bekannten, dafs sie Fremdlinge und Beisassen auf Erden wären (v. 13.); sie trachteten nach einem Vaterlande (πατρίδα ἐπιζητοῦσι, v. 14.), sie sehnten sich nach einem bessern (κρείττονος ὀρέγονται), d. i. dem himmlischen" (ἐπουρανίου) (v. 16.). Wenn daher unser Verfasser nach Aufführung aller jener Glaubenszeugen zuletzt auf den Erlöser selbst hinweist und ihn den Anfänger und Vollender des Glaubens (τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν) nennt, auf den wir hinblicken sollen, so meint er mit dem ἀρχηγός offenbar nicht, wie c. 2, 10., den Urheber, sondern den Anfänger oder Vorgänger (vgl. Mich. 1, 13. 1 Macc. 9, 61.), und mit dem τελειωτής, d. i. dem Vollender, nicht den, der

in uns den Glauben vollendet hat, sondern den, der es selbst in Beweisung des Glaubens zur Vollendung gebracht hat, der also auch in dieser Hinsicht unser höchstes Vorbild ist, auf das wir hinblicken sollen. Der Glaube selbst aber ist hier recht eigentlich die gewisse Zuversicht auf die himmlische Seligkeit; denn eben auf diese blickte der Erlöser mit vollkommener Zuversicht hin und erlangte sie wirklich. Das drückt der Verf. deutlich durch den Zusatz aus: „der um der ihm bestimmten Freude willen das Kreuz erduldete, der Schmach nicht achtend, und so sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat" (Hebr. 12, 2.). Der Hinblick auf ihn soll uns also recht eigentlich vor dem Gegentheil bewahren, das der Verf. durch ein Erschlaffen und Verzagen im Gemüthe bezeichnet; denn er sagt: „Betrachtet nämlich ihn —, damit ihr nicht erschlaffet (ἵνα μὴ κάμητε) und in eurem Gemüthe verzaget!" (ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι) (Hebr. 12, 3.). Wenn daher unser Verf. seine Leser endlich ermahnt, auf das Lebensende ihrer Führer oder Lehrer hinzuschauen und ihren Glauben nachzuahmen (μιμεῖσθε τὴν πίστιν, c. 13, 7.), so ist damit gewifs neben der festen Treue der Überzeugung zugleich die feste, unerschütterliche Hoffnung auf die durch Christus zu erlangende Seligkeit bezeichnet, da gerade diese letztere auch den Ausgang ihres Wandels (τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς) zu einem so leuchtenden Vorbilde machen mufste. Auch die gleich folgenden Worte von der ewigen Unveränderlichkeit Christi (v. 8.) weisen die Leser darauf hin, wie sie immerdar in Christo ihre Rettung mit Zuversicht suchen und finden könnten. Das Festwerden in der Überzeugung aber, wie in der Hoffnung, bezeichnet unser Verf. als ein Befestigen des Herzens; denn er sagt: „Es ist gut, dafs das Herz durch die Gnade sich befestige" (καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, v. 9.). Der Zusatz: „nicht durch Speisen, wovon die, so damit umgegangen, keinen Nutzen gehabt haben" (οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατήσαντες), steht hier im Gegensatz zu der Gnade (χάριτι); denn nicht durch Be-

obachtung der Speisegesetze oder durch Theilnahme an den Opfermahlzeiten (je nachdem man *βρώμασιν* faſst), sondern durch die im Tode Christi zu findende Gnade bei Gott wird das Herz mit fester Hoffnung und Zuversicht erfüllt.

So gewiſs indessen bei unserm Verf. in der *πίστις* die *ἐλπίς* miteingeschlossen liegt, so gebraucht er das Wort *πίστις*, sowie *πιστεύειν*, doch auch nach dem zweiten von ihm angegebenen Merkmale: *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*, und bezeichnet damit bloſs den Begriff des völligen Vertrauens und der Überzeugung. So, wenn er sagt: „Ohne Glauben (*χωρὶς πίστεως*) ist es unmöglich, wohlzugefallen (sc. Gott); denn glauben muſs (*πιστεῦσαι γὰρ δεῖ*), wer zu Gott kommen will, daſs er ist und denen, die ihn suchen, Vergelter wird" (Hebr. 11, 6.). Hier liegt in dem *πιστεῦσαι, ὅτι ἐστί* (sc. *ὁ θεός*), doch offenbar die Überzeugung von dem Dasein Gottes überhaupt, sowie in der *πίστις*, ohne welche man Gott nicht wohlgefallen kann, das völlige Vertrauen auf ihn, wenngleich in dem Zusatz: *ὅτι μισθαποδότης γίνεται*, und zwar *τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτόν*, zugleich wieder der hoffende Glaube mithervortritt. Die Bedeutung von Vertrauen dagegen zeigt sich besonders in dem Ausdruck: *πίστις ἐπὶ θεόν* (Hebr. 6, 1.). Es ist dieser Glaube an Gott nach dem Zusammenhange der erste bejahende Schritt in's christliche Leben (vgl. 1 Thess. 1, 8.); denn der Verfasser rechnet ihn mit zu dem Grundlegen (*θεμέλιον καταβάλλεσθαι*), also zu dem, was der vollkommenen Lehre (*τελειότης*) vorangehen muſs. In der Zusammenstellung mit Buſse von todten Werken (*μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*) erscheint er aber recht eigentlich als das der todten Werkheiligkeit entgegengesetzte volle Vertrauen auf Gott (vgl. Röm. 4, 5.). Dasselbe liegt in den aus dem A. T. angeführten Beispielen von Abel, Enoch und Noah. Denn durch Glauben, d. i. volles Vertrauen auf Gott (*πίστει*), heiſst es, brachte Abel Gott ein vorzüglicheres Opfer dar, als Kain; durch ihn (*δι' ἧς*) erhielt er das Zeugniſs eines Gerechten (Hebr. 11, 4.). Durch Glauben (*πίστει*) ward Enoch weggenommen —; denn er erhielt das Zeugniſs, daſs er Gott

wohlgefallen habe (v. 5.). Durch Glauben (πίστει) bereitete Noah in Folge einer göttlichen Weisung wegen dessen, was man noch nicht sah, in Gottesfurcht einen Kasten — und ward der Gerechtigkeit, die durch den Glauben kommt (τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης), theilhaftig (v. 7.). In dem letzten Beispiele zeigt sich gerade, wie mit der πίστις auch das volle Vertrauen auf die Worte oder die Verkündigung Gottes, hier in Bezug auf die Sündfluth, die noch nicht da war, ausgedrückt ist. Dasselbe ist der Fall in den Worten: „Aber jenen half das vernommene Wort (sc. die göttliche Warnung, c. 3, 7—11.) nichts, weil es nicht dem Glauben (τῇ πίστει) beigesellt war bei denen, die es vernommen hatten" (Hebr. 4, 2.). Die nun auf diesem Vertrauen beruhende feste Überzeugung aber, auch in Bezug auf vergangene Dinge, ist am augenscheinlichsten mit der πίστις in den Worten ausgedrückt: „Durch Glauben (πίστει) erkennen wir, daſs die Welt durch Gottes Wort bereitet worden" (Hebr. 11, 3.). Das Gegentheil dieser πίστις drückt der Verfasser durch ἀπιστία aus (Hebr. 3, 12. 19.), die mit der ἀπείθεια, dem eigentlichen Ungehorsam gegen Gott (Hebr. 4, 6. 11.), und dem ἀπειθεῖν, dem Ungehorsamsein (Hebr. 3, 18. 11, 31.), innig zusammenhängt, sofern dieſs Letztere hier als die Folge des Ersteren auftritt. Auch durch die Zeitwörter παραιτεῖσθαι, verwerfen (Hebr. 12, 25., vgl. v. 19.), und ἀποστρέφεσθαι, verachten, verschmähen (eigentlich: sich abwenden von Jemand oder etwas) (Hebr. 12, 25.), sucht unser Verf. das Gegentheil von πιστεύειν recht stark zu bezeichnen.

Fragen wir nun aber nach dem eigentlichen Zusammenhange der πίστις mit der τελείωσις bei unserm Verfasser, d. h. danach, wie er sich die völlige Entsündigung und Beseligung durch den Glauben vermittelt denkt, so fehlt bei ihm die Paulinische Idee des δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως durchaus; denn obwohl er die Wörter δίκαιος und δικαιοσύνη in Verbindung mit πίστις gebraucht, ja aus der letztern selbst die δικαιοσύνη als Folge hervorgehen läſst, so ist doch bei ihm der Begriff dieser durchaus ein anderer, als beim

Paulus; denn von einem wirklichen λογίζεσθαι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην ist bei ihm gar keine Rede. Aus den oben angeführten Beispielen des Abel, Enoch und Noah erhellt nämlich, daſs er mit δίκαιος und δικαιοσύνη überhaupt diejenige Beschaffenheit des Menschen meint, welche die rechte ist, und durch die er Gott wohlgefällt; weſshalb er auch geradezu den Ausdruck εὐαρεστεῖν τῷ θεῷ dafür wählt (Hebr. 11, 5. 6., vgl. v. 4. u. 7.). Diese rechte Beschaffenheit des Menschen ist nun nicht eine zugerechnete, wie Paulus die δικαιοσύνη faſst, sondern eine wirklich vorhandene, dem Menschen inhärente, und kommt theils und vorzüglich durch den Glauben, sofern eben dieser das an dem Menschen Gott Wohlgefällige ist, theils durch wirkliche Sittlichkeit oder Tugend, wie denn c. 12, 11. die δικαιοσύνη auch in diesem Sinne gebraucht ist. Mithin hat Abel darum das Zeugniſs eines Gerechten (εἶναι δίκαιον) durch seinen Glauben erhalten, weil gerade dieser ihn Gott wohlgefällig machte (c. 11, 4.). Ebenso erhielt Henoch das Zeugniſs, daſs er Gott wohlgefallen habe, weil er Glauben hatte; denn aus den Worten der Schrift (1 Mos. 5, 24.), daſs er Gott wohlgefallen habe, schlieſst unser Verfasser eben, daſs er Glauben gehabt (Hebr. 11, 5.); denn ohne Glauben, sagt er ausdrücklich, ist es unmöglich wohlzugefallen (v. 6.). Durch Glauben endlich ward Noah der Gerechtigkeit, die durch den Glauben kommt, theilhaftig (v. 7.). Hier drückt in den Worten: τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος, die Präposition κατά entweder den Maſsstab oder den Grund aus, weſshalb Noah der Gerechtigkeit theilhaftig wurde; sie ward ihm nicht angerechnet, sondern er wurde ein wirklicher κληρονόμος derselben, erhielt sie als eine wirkliche, ihm nun eigenthümliche Beschaffenheit, insofern (κατά) Glaube in ihm war. Nicht die Quelle ist mit dem κατὰ πίστιν ausgedrückt, aus welcher die von Gott aus Gnaden zugerechnete Gerechtigkeit komme (ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως und ἐπὶ τῇ πίστει beim Paulus), sondern nach der πίστις, die er hatte, war er nun wirklich ein δίκαιος geworden, wie es auch von Abel heiſst, daſs er durch den

Glauben Zeugnifs erhalten, er sei ein Gerechter (δι' ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος (v. 4.). Der λόγος δικαιοσύνης (c. 5, 13.) ist ihm daher, wie wir schon oben (S. 785.) gezeigt, die Lehre von der wahren Gerechtigkeit, d. i. die Lehre, wie man ein wirklicher δίκαιος werde, und ein solcher, sagt er, werde bei der Wiederkunft Christi vermöge oder durch seinen Glauben leben (ἐκ πίστεως ζήσεται, c. 10, 38.).

Nach dieser ganzen Vorstellung unseres Verfassers von der δικαιοσύνη als einer wirklichen, durch Glauben der menschlichen Seele inhärenten Beschaffenheit, durch die er Gott wohlgefällt, hält es nun nicht schwer, einzusehen, in welcher Verbindung der für den Tod Christi von ihm verlangte Glaube mit der wirklichen Erlösung und Beseligung, d. i. der τελείωσις, steht. Durch das Bauen und Vertrauen auf den durch Gottes Gnade (c. 2, 9.) für uns erfolgten Tod Christi nämlich und durch die darauf sich gründende zuversichtliche Hoffnung auf völlige Entsündigung und Begnadigung bei Gott ist die Seele in dem Zustande der wirklichen δικαιοσύνη, d. i. in der Gott wahrhaft wohlgefälligen Beschaffenheit, und eben darum ist ihr nun Vergebung und Seligkeit bei Gott (τελείωσις) vollkommen gewifs. So hat denn unser Verfasser dem Kerne und dem Wesen nach allerdings die Paulinische Vorstellung von der Erlösung, sofern das Bauen und Vertrauen auf den Tod Christi und dadurch auf die Gnade Gottes auch ihm Hauptsache ist; allein die Form der Vorstellung in Bezug auf die δικαιοσύνη sowohl, als auf das hohepriesterliche Opfer, als welches er den Tod Christi darstellt, ist ihm eigenthümlich.

Dafs nun aber unser Verfasser sich den Glauben keineswegs als für das sittliche Leben bedeutungslos denkt, sondern, als mit ihm und aus ihm hervorgehend, ein unablässiges Streben nach Heiligung verlangt, zeigen vielfach seine Äufserungen. Schon die für die Christen gewählten Bezeichnungen: heilige Brüder (ἀδελφοὶ ἅγιοι, Hebr. 3, 1.), Brüder Christi und Söhne Gottes (Hebr. 2, 10—12.), Kinder Gottes oder Christi (παιδία, ἅ μοι ἔδωκεν ὁ θεός, Hebr. 2, 13., vgl. v. 14.), Brüder (Hebr. 3, 12. 13, 22., vgl. v. 23.) und Heilige (ἅγιοι, Hebr. 13, 24. 6, 10.

ἁγιαζόμενοι, c. 10, 14.), weisen auf die Verpflichtung der Christen zu einem heiligen und brüderlichen Leben hin. Noch bestimmter aber erklärt er, dafs ohne Heiligung Niemand den Herrn schauen werde, und fordert daher auf, nach Frieden mit Jedermann und nach der Heiligung (τὸν ἁγιασμόν) zu streben (Hebr. 12, 14.), abzuwerfen jegliche Bürde (ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα) und die uns leicht umstellende Sünde (καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν), mit Standhaftigkeit den uns angewiesenen Kampf zu bestehen (δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα) (Hebr. 12, 1.) und auf einander Acht zu haben, dafs wir uns anreizen zur Liebe und zu guten Werken (κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων, Hebr. 10, 24.). Er ermahnt seine Leser ferner zur Standhaftigkeit (ὑπομονή), damit sie durch Erfüllung des Willens Gottes die Verheifsung davon trügen (ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν, Hebr. 10, 36.), und sagt ausdrücklich, dafs Christus nur allen denen eine Ursache ewigen Heils geworden, die ihm gehorsam sind (τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν, Hebr. 5, 9.). Bei diesem ernsten Dringen auf ein sittliches und heiliges Leben ist es übrigens bedeutungsvoll, dafs unser Verfasser einen Beweggrund dazu aus dem Glauben an den Tod Christi hernimmt, der weniger das Herz, als den Verstand angeht; denn er sagt: „So wir vorsätzlich (ἑκουσίως) sündigen, nachdem wir die Erkenntnifs der Wahrheit empfangen haben, so ist kein Opfer mehr für Sünden zu gewärtigen" (οὐκ ἔτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία, Hebr. 10, 26.). Während nämlich Paulus die aus dem Glauben an den Tod Christi stammende Liebe zum treibenden Element eines tugendhaften Lebens macht, ist es hier die dem Verstande vorgehaltene Wahrheit, dafs für muthwilliges Sünden kein Opfer mehr zu gewärtigen sei. Der bei unserm Verfasser entschieden vorwaltende Verstand und das ein Mal von ihm zur Verständlichkeit für seine Leser gewählte Bild einer im Tode Christi liegenden θυσία macht

auch die hier gewählte, auf den Verstand seiner Leser wirkende Vorstellung vollkommen erklärlich.

Dafs übrigens das Gelangen zum Glauben und somit zur Rettung auch nach seiner Überzeugung ein Werk der göttlichen Gnade sei, geht daraus hervor, dafs auch er die Christen Berufene (κεκλημένοι, Hebr. 9, 15.), Genossen der himmlischen Berufung (κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, Hebr. 3, 1.) nennt, wonach sie also nicht sich selbst, sondern Gott, der sie berufen hat, ihr Heil zu verdanken haben. Die Paulinische Anschauung und Lehre mag auch hier nicht verkannt werden, wiewohl unser Verfasser nicht weiter auf die Paulinische Lehre von der Gnadenwahl und Prädestination selbst eingeht.

4) Die Beachtung der eigenthümlich jüdisch-messianischen Vorstellungen bei unserm Verfasser führt uns endlich sowohl auf seine Art und Weise, das A. T. zu benutzen, als auch auf seine Erwartung von der nahen Wiederkunft Christi. Auch er ist zunächst der festen Überzeugung, dafs im A. T. Gott selbst durch seinen Geist rede. Gleich der Anfang seines Briefes giebt davon Zeugnifs. „Nachdem Gott," sagt er, „vor Zeiten vielfältig und auf vielerlei Weise zu unsern Vätern geredet durch die Propheten" (ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις). Man achte hier auf das ἐν, durch welches ein Inwohnen Gottes in den Propheten, ein sie Erfüllen mit seinem Geiste, bezeichnet wird. Das Wort Propheten aber ist hier in weiterem Sinne gemeint und umfafst den Moses mit. Da nun aber Gott selbst in ihnen war und aus ihnen redete, so ist von unserm Verfasser sehr häufig bei dem εἶπε, λέγει, εἴρηκε, womit Stellen des A. T. von ihm angeführt werden, als Subject ὁ θεός oder ὁ κύριος ausgelassen, da es sich bei seinen Lesern von selbst verstand, dafs sie diefs hinzudachten (vgl. Hebr. 1, 5. 6. 7. 13. 4, 3. 4. 5, 6. 8, 8., vgl. c. 6, 14. 10, 30. 13, 5.). Zuweilen sagt er aber auch statt dessen bei Anführung einer Stelle ausdrücklich: Der heilige Geist sagt (λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, Hebr. 3, 7.) oder bezeugt (μαρτυρεῖ, Hebr. 10, 15.), und da es ihm nach dieser Überzeugung auf den wirklichen Verfasser

weniger ankam, so nennt er ihn auch selten und sagt selbst da, wo er den David als Verfasser eines Psalmes nennen konnte: „Es hat aber irgendwo Einer bezeugt und gesagt" (*διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων*, Hebr 2, 6.). So ist ihm denn das A. T. kurz das Wort Gottes (*ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, Hebr. 4, 12.); denn das dieser Stelle kurz Vorangehende macht es unbedenklich, diesen Ausdruck nicht allgemeiner zu fassen, sondern ganz bestimmt auf das A. T. zu beziehen. Das mosaische Gesetz aber wird noch besonders, nach der schon Act. 7, 53. Gal. 3, 19. vorkommenden Idee, als das durch Engel verkündigte Wort (*ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος*) bezeichnet. Unser Verfasser benutzt nun zu seinen Citaten durchweg die griechische Übersetzung der LXX., und zwar nach dem Alexandrinischen Text, dem Cod. Alex., und scheint von dem Hebräischen wenig oder gar keine Kenntniſs gehabt zu haben. Er folgt daher ganz den Lesarten, falschen Übertragungen und selbst Schreibfehlern jener Übersetzung. Einige Beispiele werden dieſs zur Genüge darthun. In der Stelle c. 1, 7., wo Ps. 104, 4. citirt wird, hat unser Verfasser nach jenem Alexandrinischen Texte der LXX. die unrichtige Übersetzung: der da macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflamme, während es im Hebräischen heiſst: der da macht Winde zu seinen Engeln und Feuerflammen zu seinen Dienern. In der Stelle c. 1, 12. hat er den unrichtigen Ausdruck des Cod. Alex. *ἑλίξεις αὐτούς*, du wirst sie zusammenwickeln (sc. die Himmel), während es im Cod. Vat. richtig nach dem Hebräischen תַּחֲלִיפֵם (Ps. 102, 27.) heiſst: *ἀλλάξεις αὐτούς*, du wirst sie wechseln, verwandeln. In c. 8, 10. hat unser Verfasser für das hebräische נָתַתִּי (Jer. 31, 33.) das bloſse Partic. *διδούς*, wie der Cod. Alex., während die übrigen Codd. haben: *διδοὺς δώσω*. In der Stelle: „Wen der Herr lieb hat, den züchtigt er (*παιδεύει*), und geiſselt (*μαστιγοῖ*) jeglichen Sohn, den er annimmt" (Hebr. 12, 6., vgl. Spr. 3, 12.), hat unser Verfasser nach dem Cod. Alex. *παιδεύει*, während in den meisten Ausgaben und Handschriften der LXX. *ἐλέγχει* steht. Das *μαστιγοῖ* aber rührt von einer ganz andern Lesart der LXX. her,

die für וּכְאָב, und wie ein Vater (den Sohn, sc. züchtigt), das Wort כאב=כֵּאֵב=הִכְאִיב, thut wehe, lasen, was sie durch *μαστιγοῖ* wiedergaben. In den Worten aber Hebr. 10, 38: „Wenn aber (Jemand) zurückweichet, so hat meine Seele keinen Gefallen an ihm," verfehlen die LXX. den Sinn des Hebräischen (Hab. 2, 3. 4.) durchaus, da hier ganz etwas Anderes steht. In den Worten endlich Hebr. 11, 21: „Und er betete an auf der Spitze seines Stabes" (*ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ*), lasen die LXX. für das Wort הַמִּטָּה, das Lager: הַמַּטֶּה, der Stab; daher die Worte: Und er betete an zu Häupten seines Lagers (1 Mos. 47, 31.), so wiedergegeben sind, wie oben angeführt ist, und wie unser Verfasser aus den LXX. abschreibt. Am auffallendsten aber ist und bleibt der Schreibfehler der LXX., auf den unser Verfasser seine Deduction von der Darbringung des Leibes Christi bauet (Hebr. 10, 5., vgl. v. 10.); denn die hebräischen Worte: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי, Ohren hast du mir gegraben, d. i. deinen Willen hast du mir geoffenbaret (Ps. 40, 7.), übersetzten die LXX. wahrscheinlich durch: *ὠτία δὲ κατηρτίσω μοι*; nun aber wurde durch das Versehen irgend eines Abschreibers das *ὠτία* in *σῶμα* verwandelt, was durch die Gestalt beider Wörter sehr leicht erklärlich ist. Auf dieses *σῶμα* nun kam es aber unserm Verfasser in seiner Beweisführung gerade an; daher er auf etwas, was im Urtexte gar nicht steht, die ihm so wichtige Idee von dem Opfer des Leibes Christi basirt. Ein ähnlicher Schreibfehler, den unser Verfasser aus dem Cod. Alex. aufnimmt, ist das *ἐνοχλῇ* (Hebr. 12, 15.), wofür der Cod. Vat. richtig *ἐν χολῇ* hat (vgl. 5 Mos. 29, 18.). Übrigens bindet sich unser Verf. keineswegs so streng an den Cod. Alex., daſs er nicht auch frei aus dem Gedächtniſs citirt und sich Umstellungen, Abkürzungen, Veränderungen und Vertauschungen der Worte erlaubt. Es würde zu weit führen, dieſs Alles ausführlich an einzelnen Beispielen darzuthun; indessen mögen hier einzelne Stellen angeführt werden, die als Belege zu dem Gesagten dienen. Einschaltungen und Weglassungen kommen vor: Hebr. 4, 4. 10, 7. 12, 5., Abkürzungen: c. 12, 26. v. 20 — 21., Veränderungen und Vertauschungen von Wor-

ten: c. 1, 6. 2, 12. 13. 6, 14. 8, 8. 9. 9, 20., Umstellungen: c. 1, 10. 8, 10. (Die in den angeführten Stellen vorkommenden Citate aus dem A. T. s. bei de Wette im Commentar.) Interessant aber ist es nun, zu sehen, wie unser Verfasser, seiner Alexandrinischen Auslegungskunst folgend, die einzelnen von ihm citirten Stellen deutet. Was Paulus nur in einzelnen Fällen nach seiner früheren jüdisch-rabbinischen Dialektik sich gestattet (s. S. 679 f.), das übt unser Verfasser im Grofsen, und seine allegorische Interpretationsweise erlaubt sich Freiheiten, wie sie sonst nirgends im N. T. vorkommen. So nimmt er nicht blofs für Worte Gottes, zu Christo gesprochen, was ursprünglich über Gott gesagt ist (Hebr. 1, 6. 7. 8. 10—12.), und legt ohne Weiteres Christo in den Mund, was ein Prophet und ein Psalmendichter von sich gesagt (Hebr. 2, 12—13. 10, 5—7.), sondern er deutet sogar auf die Person Christi, was vom Propheten Habakuk (c. 2, 3.) von dem Kommen oder Eintreffen eines Gesichtes oder einer Vision gesagt ist (Hebr. 10, 37.), wendet, was im Psalm (Ps. 8, 5.) von der erhabenen Würde des Menschen gesagt ist, dafs er nämlich den Engeln nur wenig nachstehe, umgekehrt auf die Erniedrigung Christi an, indem er das *βραχύ τι*, ein wenig, für auf kurze Zeit nimmt (Hebr. 2, 7.), und geht endlich in der allegorischen Deutung des Wortes Ruhe (*κατάπαυσις*) und des Namens und der Würde des Melchisedek weit über die sonst vorkommende typische Benutzung des A. T. hinaus. Dafs nämlich das Wort Ruhe, welches in der citirten Psalmstelle (Ps. 95, 1. Hebr. 3, 11.) den ruhigen Besitz des Landes Kanaan bezeichnet, von unserm Verfasser auf die himmlische Ruhe oder Seligkeit gedeutet wird (Hebr. 4, 1. 2. 4.), ist an sich nicht so auffallend, da ja auch der Erlöser mit dem *κληρονομεῖν τὴν γῆν* (Matth. 5, 5.) die Erlangung der himmlischen Seligkeit bezeichnet; allein die Art und Weise, wie unser Verfasser aus den citirten Psalmworten selbst und dem hinzugezogenen Ruhen Gottes nach der Schöpfung (Hebr. 4, 3.) beweisen will, dafs mit jener Ruhe im Psalm wirklich die himmlische Sabbathsruhe gemeint sei, in welche jene in der Wüste wegen ihres Un-

gehorsams Umgekommenen nicht eingegangen wären (Hebr. 4, 5—9.), das ist das Auffallende und documentirt die Gewandtheit unseres Verfassers, beliebige Schriftstellen durch Allegorisiren zu seinen Beweisführungen zu benutzen. Nicht anders ist es mit den über den Melchisedek aus Psalm 110, 4. angeführten Worten (Hebr. 5, 6.); denn dafs die Worte: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's," auf Christus gedeutet werden, ist ebenfalls an sich nicht auffallend, ja hat vom christlichen Standpunkte aus, wie wir schon öfter darauf hingewiesen haben, seine volle Berechtigung. Allein die Art und Weise, wie unser Verfasser nun über den Namen und die geschichtliche Erscheinung des Melchisedek allegorisirt (c. 7 — c. 10.) und z. B. daraus, dafs weder Vater, noch Mutter, noch Geschlechtsregister von ihm im A. T. angegeben sind, schliefst, er habe weder einen Anfang, noch ein Ende seines Lebens gehabt (c. 7, 3.) und lebe noch immerfort (v. 8.), oder aus den Worten: nach der Ordnung des Melchisedek (*κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*), folgert, das levitische Priesterthum müsse aufhören (v. 11. 15.) u. s. w., das Alles kann bei aller Anerkennung des Scharfsinnes unseres Verfassers doch als eigentlicher Beweis nicht stichhaltig befunden werden, und wenn auch seine judenchristlichen Leser durch eine solche Beweisführung in ihrer Überzeugung befestigt werden mochten, so sind doch für unbefangene, nicht durch Vorurtheil und theologische Spitzfindigkeit geblendete Christen die Einzelnheiten jener allegorischen Deutung keineswegs überzeugend. Nur das Eine ist hierbei festzuhalten, dafs der Geist, aus dem jene Allegorien geflossen, ein christlicher ist, wenn auch dabei ein Zuweitgehen im Einzelnen nicht verkannt werden kann.

Des Verfassers judenchristliche Vorstellung von der Nähe der Wiederkunft Christi ist zwar schon oben (S. 783.) kurz berührt, bedarf jedoch hier ebenfalls noch einer näheren Betrachtung, weil aus ihr hervorgeht, dafs unser Verfasser hierin die jüdisch-messianische Erwartung ganz besonders festhielt und sich seinen judenchristlichen

Lesern auch dadurch empfahl. Wiewohl er nämlich die rein christliche Lehre von einer durch Christi Tod erworbenen, unmittelbar nach dem Tode im Himmel folgenden Seligkeit an vielen Stellen seines Briefes unzweideutig ausspricht (s. S. 794—797. über das durch Christi Tod erworbene Heil der Christen, und aufserdem Unsterblichkeitslehre S. 169. 3.), so ist nichts desto weniger bei ihm die Erwartung vorhanden, dafs Christus in kurzer Zeit zur Aufrichtung seines ewigen Reiches hier auf Erden wieder erscheinen werde. Schon der Ausspruch zu Anfang unseres Briefes, dafs Gott durch seinen Sohn auf die Letzte der Tage (*ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων*, Hebr. 1, 2.), eigentlich: am Äufsersten oder Ende dieser Tage, zu uns geredet, weist auf die jüdisch-messianische Vorstellung hin, dafs die Zeit, wo der Messias erschienen, die letzte, und also das Ende der Welt nicht mehr fern sei. Darum spricht er auch zu seinen Lesern, dafs Christus zum zweiten Male erscheinen werde ohne Sünde denen, die ihn zum Heile **erwarten** (*τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν*, Hebr. 9, 28.). Hier liegt in dem *ἀπεκδέχεσθαι*, erwarten, offenbar Zweierlei: 1) dafs Christus vom Himmel wieder herabkommen werde; denn wer ihn erwartet, geht nicht zu ihm in den Himmel, sondern wartet hier, dafs er von dort komme, und 2) dafs er bald wiederkommen werde; denn sonst könnte von einem Warten darauf von Seiten der Leser unseres Briefes nicht wohl die Rede sein. Dafs diefs Letztere aber richtig, zeigen die bestimmten Worte, dafs seine Leser den Tag (Christi) **herannahen** sähen (*βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν*, Hebr. 10, 25.), sowie die unzweideutige Erklärung: „Denn **noch ein klein wenig** (*ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον*), so wird, der da kommen soll, kommen und **nicht zaudern**" (*ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ*, Hebr. 10, 37.). Darum heifst es auch in der Vergleichung der vom Christenthum wieder Abgefallenen mit einem unfruchtbaren Lande bedeutungsvoll: „Wenn es aber Dornen und Disteln trägt, so ist es untüchtig und **dem Fluche nahe** (*καὶ κατάρας ἐγγύς*), und sein Ende ist **Verbrennung**" (*ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν*, Hebr. 6, 8.). Die Wiederkunft Christi selbst aber

nennt er auch ein Wiedereinführen desselben in die Welt; denn er sagt von Gott: „Wenn er aber den Erstgeborenen wieder in die Welt eingeführt haben wird" u. s. w. (*ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην*, Hebr. 1, 6.). Die dann folgende Todtenauferstehung und das ewige Gericht (*ἀνάστασις νεκρῶν καὶ κρίμα αἰώνιον*) sind ihm aber so allgemein bekannte, feststehende Lehrpunkte, dafs er sie zu den Anfangsgründen der christlichen Lehre überhaupt rechnet (Hebr. 6, 2., vgl. v. 1.) und sogar von den vorchristlichen Frommen sagt: „Andere aber wurden gefoltert und nahmen die Befreiung nicht an, um einer besseren Auferstehung theilhaftig zu werden" (*ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν*, Hebr. 11, 35.). Alle jene vorchristlichen Frommen aber, sagt er, trugen die Verheifsung nicht davon, auf dafs sie nicht ohne uns zur Vollendung gelangen sollten (*ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσι*, Hebr. 11, 39—40.), d. i. sie gelangten nicht zur Auferstehung und Seligkeit, weil diese erst jetzt durch Christus bei seiner Wiederkunft für alle Christen und zugleich für jene eintreten sollte. Das Gericht selbst nun schildert unser Verfasser für die Bösen als eine furchtbare Erwartung des Gerichtes und eines Feuers Grimm (*φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος*), der die Widersetzlichen verzehren werde (*ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους*, Hebr. 10, 27.). Viel schlimmer, als der Tod (vgl. v. 28—29.), ist die Strafe (*τιμωρία*, v. 29.) für sie; denn schrecklich, sagt er, ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen (*ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος*, Hebr. 10, 31.); denn Gott ist ein verzehrendes Feuer (*πῦρ καταναλίσκον*, Hebr. 12, 29.). Die das Heil mifsachtet haben (*ἀμελήσαντες*), werden daher der Strafe nicht entfliehen (Hebr. 2, 3.); sie sind zurückgewichen zu ihrem Verderben (*εἰς ἀπώλειαν*), während der Glaube zum Gewinn des Lebens (*εἰς περιποίησιν ψυχῆς*) führt (Hebr. 10, 39.). Zu bemerken ist hierbei, dafs nirgends ausdrücklich von Christo, als dem Richter, geredet wird, sondern überall nur Gott als

solcher genannt ist (vgl. Hebr. 10, 30. 11, 6. 6, 10. 12, 23. 13, 4.); allein auch der Apostel Paulus bezeichnet oft Gott als den Richter und denkt sich dennoch das Gericht durch Christus vollzogen. Das oben erwähnte Kommen Christi und die von ihm hervorgehobene Barmherzigkeit (Hebr. 2, 17. 4, 15.) sprechen laut dafür, dafs auch hierin unser Verfasser sich dem Paulus anschliefst. Das Kommen Christi selbst aber ist begleitet von einer Erschütterung des Himmels und der Erde; denn unser Verfasser deutet hierauf die Worte des Haggai (c. 2, 6.): „Noch Ein Mal erschüttere ich (σείω) nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel" (Hebr. 12, 26.). Die Himmel werden vergehen und, wie ein Gewand, zusammengewickelt und verwandelt werden (Hebr. 1, 11. 12.); denn als etwas Gemachtes (ὡς πεποιημένα) erleidet das Erschütterte (τὰ σαλευόμενα) Veränderung (μετάθεσις), damit das nicht Erschütterte (τὰ μὴ σαλευόμενα) bleibe (Hebr. 12, 27.). Daher empfangen dann die Christen ein unerschütterliches Reich (βασιλείαν ἀσάλευτον), d. i. ein ewiges, und eine bleibende Stadt, die sie jetzt noch nicht haben, sondern die erst zukünftig ist (μέλλουσαν), und nach der sie streben (Hebr. 13, 14.). Diese Stadt aber ist das himmlische Jerusalem und bereits wirklich im Himmel vorhanden (Hebr. 12, 22.); schon Abraham erwartete sie; denn es ist die die rechten Grundfesten habende Stadt (ἡ τοὺς θεμελίους ἔχουσα πόλις), deren Baumeister und Schöpfer Gott ist (Hebr. 11, 10.). Diese Stadt hat Gott schon den vorchristlichen Frommen bereitet (ἡτοίμασε, Hebr. 11, 16.); sie sehnten sich daher nach dem himmlischen Vaterlande und bekannten, dafs sie Fremdlinge und Beisassen auf Erden wären (Hebr. 11, 16. 13.); aber sie starben alle, ohne die Verheifsung empfangen zu haben (v. 13.). In dieser Stadt des lebendigen Gottes (πόλις θεοῦ ζῶντος, Hebr. 12, 22.) sind nun auch nach unserm Verfasser der Tempel und die Opfergeräthschaften in vollkommener, himmlischer Gestalt und Herrlichkeit; denn er nennt den irdischen Tempel zu Jerusalem nur ein Nach-

bild des wahren, des nicht von Händen gemachten Heiligthums, und die irdischen Tempelgeräthschaften schwache Abbilder, Schattenbilder der himmlischen (Hebr. 9, 23—24. 10, 1.). Alle diese Herrlichkeit ist nun für die Geister der vollendeten Gerechten, d. i. die zur Seligkeit gelangten Christen, welche die Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind (sc. als Bürger), bilden, dort bereits wirklich vorhanden (Hebr. 12, 23.); für die noch lebenden Christen aber und die vorchristlichen Frommen, die dazu auferstehen werden, erfolgt diefs Alles erst bei der Wiederkunft Christi. Obgleich es nämlich unser Verf. nicht ausdrücklich sagt, so scheint er dabei doch an ein Herabsteigen (*καταβαίνειν*) jenes himmlischen Jerusalems auf die Erde, wie es Apoc. 21, 2. auch bestimmt ausgesprochen wird, gedacht zu haben; denn nur so konnten die auf Erden Auferstandenen jene bleibende Stadt, die sie früher schon erwartet hatten, hier wirklich finden. Jenes unerschütterliche Reich aber, das dann hier beginnt, jene zukünftige Welt (*ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα*), hat Gott nicht den Engeln unterworfen (*οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξε*) (Hebr. 2, 5.), wie das von der gegenwärtigen jüdischer Glaube war (vgl. Sir. 17, 17. Dan. 4, 14. 10, 13. 20. 21. 12, 1.), sondern Christo, dessen Herrschaft nicht, wie Paulus Anfangs lehrte (1 Cor. 15, 25. 28.), eine endliche, sondern eine ewige ist. Denn obgleich unser Verf. sagt: „Jetzt aber sehen wir noch nicht ihm Alles unterworfen" (Hebr. 2, 8.), so erwartete er doch diefs Sehen nach eben diesen Worten, sowie nach den kurz vorangehenden: „Da er ihm Alles unterworfen, hat er nichts ihm ununterworfen gelassen" (v. 8.), und die auf Christus angewandten Worte: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich alle deine Feinde mache zum Schemel deiner Füfse!" (Hebr. 1, 13. 10, 13., vgl. Ps. 110, 1.), drücken nicht, wie beim Paulus in der angeführten Stelle, ein einstiges Ziel oder Ende dieser Herrschaft aus, sondern das *ἕως ἄν* bezeichnet hier, wie das hebräische עַד, nur während dafs, ohne die darüber hinausliegende Zeit auszuschliefsen; denn Christi Thron steht **immer und**

**ewig** (Hebr. 1, 8.); er sitzt **für immer** zur Rechten des Vaters (Hebr. 10, 12.); ihm bleibt die Ehre **in alle Ewigkeit** (Hebr. 13, 21.); er ist derselbe **in Ewigkeit** (Hebr. 13, 8.), er ist zum Erben gesetzt von **Allem** (Hebr. 1, 2.) (s. Unsterblichkeitslehre, S. 168.). Da nun die Erscheinung dieses ewigen Reiches Christi nach dem Obigen als ganz nahe bevorstehend gedacht ward, so war für die Lebenden der Übergang in dasselbe ebenfalls ganz nahe. Die jedoch noch vorher Sterbenden gingen nach des Verfassers bestimmter Lehre gleich nach dem Tode in das himmlische Jerusalem ein (vgl. Hebr. 12, 22—24. 13, 3. 14. 3, 1. 14. 6, 19—20. 2, 14—15. 10, 19—20. 36. 12, 9.), und wir sehen, wie sich hier beide Hoffnungen, die auf die unmittelbar nach dem Tode folgende Seligkeit und die auf die bei der Wiederkunft Christi zu erlangende, mit einander verbinden und vermischen; denn bei der erwarteten Nähe der Parusie war gar nicht zu bestimmen, auf welche Weise nun der eine oder andere der noch Lebenden zu der Seligkeit gelangen werde; daher unser Verf. das Wort τέλος, Ende, auch in unbestimmter Weise gebraucht, so dafs dabei an das Lebensende und an das Ende der Welt gedacht werden kann (Hebr. 3, 6. 14. 10, 23. 6, 11.), und Usteri defshalb meint (S. 217.), der Hebräerbrief enthalte die Keime zu der Ansicht, die wir die moderne nennen könnten, dafs nämlich das Leben auf der Erde nur ein Prüfungs- und Vorbereitungszustand auf den Himmel sei. Nur die eine Frage drängt sich hierbei noch auf, wie sich denn unser Verf. die Theilnahme der schon Vollendeten an dem ewigen Reiche Christi, das er mit der Todtenauferstehung hier auf Erden beginnen läfst, dachte, ob sie nämlich dazu mit Christo von dem Himmel herabkommen, oder dazu ebenfalls erst mit Leibern wieder bekleidet werden, also auferstehen sollten. Er schweigt darüber ganz; nur möchte aus dem Umstande, dafs er die Seligen im Himmel nur πνεύματα, Geister, nennt (Hebr. 12, 23.), wohl hervorgehen, dafs auch sie erst wieder mit Leibern bekleidet werden sollten, wenn sie auf Erden bei der Parusie Christi miterscheinen würden (vgl. Col. 3, 4.). Diese ganze Anschauung und Darstellung unseres Verf. von dem zukünfti-

gen Reiche Christi war daher der jüdisch-messianischen Erwartung der Hebräer, an die er schrieb, vollkommen entsprechend; denn wie sich bei diesen beide Elemente, das rein christliche und das jüdisch-messianische, miteinander vermischten und zu Einem Ganzen verbanden, davon giebt uns die Apokalypse das sprechendste Zeugnifs.

Fassen wir indessen jetzt zusammen, was wir als Lehre des Hebräerbriefes erkannt haben, so ist es mit wenigen Worten dieses: 1) Christus wird nicht blofs Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, sondern selbst Gott genannt, und unter seinen göttlichen Attributen wird die Ewigkeit und Unveränderlichkeit ganz besonders accentuirt. 2) Nichts desto weniger ist er dem Vater auch nach seiner göttlichen Natur untergeordnet. 3) Er ist zu denken als der ewige Hohepriester eines himmlischen Heiligthums, der mit seinem Blute Ein Mal in das Allerheiligste des Himmels eingegangen ist und eine ewige Erlösung gestiftet hat. 4) Der Glaube an ihn ist daher zugleich die zuversichtliche Hoffnung auf völlige Entsündigung und Seligkeit im Himmel bei ihm (τελείωσις). 5) Die Wiederkunft Christi steht nahe bevor, und dann kommt jene Seligkeit auch hier zur Erscheinung, und die vorchristlichen Frommen nehmen als Auferstandene mit allen dann noch lebenden Christen Antheil an dem herrlichen und ewigen Reiche Christi und dem himmlischen Jerusalem, das dann hier ihre bleibende Stadt ist. — Die in dieser Lehre liegende apostolische Wahrheit kommt somit der Paulinischen Anschauung am nächsten; doch geht der Verfasser, wie wir gesehen, in allegorischer Schriftauslegung und Benutzung Philonischer Ideen weiter, als Paulus, und seine Darstellung ist vorzugsweise geeignet, die christliche Wahrheit jüdischen Herzen zur festesten Überzeugung zu machen.

## §. 36.

## Kurze Übersicht über die bisher aus dem N. T. gewonnenen Resultate.

Nachdem wir jetzt die Lehre von der Person Christi in sämmtlichen Schriften des N. T., mit Ausnahme der Apo-

kalypse, näher kennen gelernt haben, frägt es sich, welche Resultate unserer Untersuchung uns denn nun im Grofsen und Ganzen vorliegen, und wir stellen defshalb im Folgenden kurz zusammen, was wir als die wesentlichsten Punkte davon betrachten.

1) Die messianischen Hoffnungen der Juden zu Christi Zeit hatten, gestützt auf die alttestamentlichen, namentlich Danielischen Verheifsungen, weiter ausgebildet durch die rabbinische und besonders pharisäische Schriftgelehrsamkeit und neu geweckt und belebt durch die Zeitumstände selbst, sich mehr, als je, auf die Person des Messias concentrirt. Von ihm und durch ihn erwartete man mit brennendem Verlangen Alles, was man sich unter dem messianischen Heile dachte. Er sollte als König ein israelitisches, aber zugleich alle Völker umfassendes, unvergängliches Reich gründen, als Prophet eine Religionsverbesserung und Sittenreinigung im Volke Gottes selbst vornehmen und die Heidenbekehrung bewirken, als Hoherpriester dem Volke die Vergebung seiner Sünden verschaffen, als Todtenauferwecker die verstorbenen Israeliten zur Theilnahme an seinem herrlichen Reiche aus den Gräbern rufen, nach langer Dauer dieses herrlichen und glückseligen Reiches aber bei der dann folgenden allgemeinen Auferstehung als ewiger Richter über Alle Gericht halten, um dann mit den Frommen in ewiger Herrlichkeit auf der neugeschaffenen oder neugebildeten Erde fort zu regieren in Ewigkeit. Das Reich des Messias ward also keineswegs mehr als ein rein irdisches betrachtet, und die Person des Messias weit über die menschliche Natur erhaben gedacht, so dafs mit dem Ausdruck Sohn Gottes nicht mehr ein blofs irdischer König, sondern zugleich ein höheres, gottähnliches Wesen bezeichnet ward. Diefs war die Vorbereitung der Gemüther, wie sie Gott herbeigeführt, um durch seinen Sohn in weit höherem Sinne und weit über die gehegten Hoffnungen hinaus zu erfüllen, was er selbst früher durch seinen Geist verheifsen hatte. Denn als Kern der eigenen Lehre Christi von seiner Person haben wir folgende Punkte erkannt:

2) Christus trug unzweifelhaft das Selbstbewufstsein

in sich und sprach es in den feierlichsten Augenblicken seines Lebens mit vollkommener Zuversicht aus, dafs in seiner menschlichen, von aller Sünde völlig reinen Natur ein göttliches Wesen Wohnung habe, das schon vor seinem irdischen Leben in der unsichtbaren Welt existirt, schon vor Gründung der Welt von Gott geliebt und bei ihm in Herrlichkeit gewesen, unmittelbar von Gott selbst ausgegangen und in's Dasein gerufen und aus der unsichtbaren Welt auf die Erde herabgesandt sei. In seinem Verhältnifs zu Gott bekannte er sich daher als dessen Sohn im metaphysischen Sinne, der in seinem irdischen Leben unausgesetzt mit dem Vater in der innigsten und wesenhaftesten Verbindung stehe, ihm aber auch von Anfang an als Sohn untergeordnet sei; in seinem Verhältnifs zur Welt sprach und gebot er als Herr über die Kräfte der Natur, und in seinem Verhältnifs zu den Menschen erklärte er sich für ihren Retter, aber zugleich auch für ihren einstigen, ewigen Richter. So die jüdischen Erwartungen und Vorstellungen von der Person des Messias ihrem wesentlichen Gehalte nach weit übertreffend, benutzte er sie jedoch als erste Stufe, um zur wahren Erkenntnifs seiner Person zu führen. Ebenso ging er vollständig auf die Erwartungen von dem Werke des Messias ein und erfüllte sie in weit höherem Sinne. Ein Reich stiftend, das Himmel und Erde in Wahrheit umfafste, bekannte er sich als dessen *König*; wahre Erkenntnifs Gottes und seines Willens mittheilend und den Herzen zugleich die rechte Kraft zur Erfüllung des letzteren gebend, dabei aber auch die Bekehrung aller Völker der Erde anordnend und verheifsend, war er mehr, als der erwartete *Prophet*; sich selbst am Kreuze opfernd und sein Blut vergiefsend zur Vergebung der Sünden, zeigte er sich als ein ewiger *Hoherpriester*; leiblich Todte wirklich auferweckend und geistig Todten das wahre Leben gebend, Allen aber den Zugang zum ewigen Leben öffnend und sie wirklich zur Seligkeit führend, war er mehr, als der erwartete *Todtenauferwecker*; das künftige Gericht in der Ewigkeit, sowie am Ende aller Dinge, als sein Werk bezeichnend, das ihm der Vater aufgetragen, bekannte er sich

endlich als den höchsten und letzten Richter über Alle. Als Hauptbedingung der Rettung jeder einzelnen Seele aber bezeichnet er den Glauben an seine Person, d. i. das volle Vertrauen und die feste Zuversicht zu seiner göttlichen Hoheit und Macht, die retten könne und werde. Sein ganzes Leben, Schicksal und Werk endlich erklärt er als längst durch den Geist Gottes im A. T. vorherverkündigt, und die zu seiner Zeit gebräuchlichen messianischen Ausdrucksformen wählt er nur, um die ewige Wahrheit, die er verkündigte, seinen Zeitgenossen zugänglich und begreiflich zu machen.

3) Als Totaleindruck seiner Person und seines Werkes auf Erden steht bei allen seinen Jüngern, von denen uns Schriften erhalten sind, die Überzeugung von seiner göttlichen Hoheit unumstöfslich fest, und von ihnen ging dieselbe zu ihren Schülern über, die in derselben Weise von ihm reden. Dabei aber ist die Form, in der sie sich das göttliche Wesen in Christo vorstellen, je nach der Verschiedenheit ihres Geistes und Gemüthes verschieden. Ebenso herrscht bei ihnen eine gewisse Verschiedenheit in der Auffassung und Darstellung des Werkes Christi, während sie in der Darstellung seiner menschlichen Natur, in der Beziehung und Anwendung alttestamentlicher Stellen auf ihn und in der Erwartung seiner nahen Wiederkunft meist vollkommen harmoniren. Bei den drei Hauptaposteln, Petrus, Johannes und Paulus, stellt sich nun aber folgender Unterschied heraus. Petrus, nach seiner raschen, feurigen Weise, ergreift die Gewifsheit, dafs Christus der Sohn des lebendigen Gottes und vom Vater schon vor Gründung der Welt zu unserer Rettung vorherbestimmt und nun erschienen sei, mit der ihm eigenen freudigen Zuversicht, ohne sich in weitere Speculationen oder nähere Bestimmungen über das göttliche Wesen in Christo einzulassen. Bei ihm ist daher der Glaube an Christus mehr die unmittelbare Überzeugung von seiner göttlichen Hoheit und Macht und das daraus fliefsende volle Vertrauen zu der Rettung durch ihn. Ihm ist der Tod Christi, als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes, sowohl sichere Bürgschaft der Sün-

denvergebung, als auch treibende Kraft zu jeder christlichen Tugend, ohne dafs er sich dabei in eine tiefere Erörterung der Causalität zwischen dem Tode Christi und der Sündenvergebung einläfst. Die Auferstehung Christi von den Todten aber, die vor Allem seine Überzeugung stützt und trägt, giebt ihm die freudige Zuversicht auf die eigene Auferstehung und Seligkeit, die er sich jedoch als erst bei der nahen Wiederkunft Christi eintretend denkt. Tiefer fafst Geist und Wesen Christi Johannes. Sein liebendes Gemüth fühlt vor Allem die Liebe, die uns der Vater erzeigt hat, indem er seinen eingeborenen Sohn gegeben, dafs wir durch ihn leben sollen. Daher ist bei ihm Glaube die felsenfeste Überzeugung, dafs der wahrhaftige Sohn Gottes in Christo Fleisch geworden sei und für uns am Kreuze gelitten habe. Mit diesem Glauben erst kommt wahrhaftige Liebe zu Gott und den Brüdern in's Herz, und mit dieser Liebe erst das wahrhaftige, ewige Leben. Um aber die göttliche Natur Christi, als des eingeborenen Sohnes vom Vater, seinen Lesern recht begreiflich zu machen, wählt er die ihnen bekannte Logosidee und zeigt, dafs gerade dieser Logos in Christo leibhaftig erschienen, und mithin dasselbe göttliche Wesen in Christo gewesen, dem Präexistenz, Gottheit und Weltschöpfung zukomme, und das die Quelle alles Lichtes und Lebens sei. War aber Johannes in Ephesus, wo er sein Evangelium schrieb, mit jener Logosidee bekannt geworden, so ist erklärlich, wefshalb auch Paulus gerade von seinem längeren Aufenthalte in Ephesus an dieselbe Idee anwendet, um die göttliche Hoheit Christi danach dem menschlichen Verstande noch bestimmter und schärfer vorzuhalten und begreiflich zu machen. Der ernst und tief denkende Paulus nämlich fafst bald die Lehre vom Tode Christi und dem Glauben an die Bedeutung desselben als die Hauptsache seines ganzen Systems auf, und die Gottheit Christi tritt ihm dabei mit innerer Nothwendigkeit immer entschiedener vor die Seele. Der Geist Gottes führte ihn dabei von einer Klarheit zur andern, und so verkündet er denn in Christo nicht blofs den Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, sondern, die Logosidee in immer aus-

gedehnterer und consequenterer Weise benutzend, giebt er mit einer für seine Zeit bedeutenden wissenschaftlichen Schärfe an, wie Christo nicht blofs Präexistenz, Gottheit und Weltschöpfung, sondern zugleich auch Welterhaltung, Welterlösung und völlige Gottgleichheit zukomme, und sieht in dem Tode Christi am Kreuz eine die Menschen- und Geisterwelt zugleich umfassende That der Erlösung, die Gott schon vor Gründung der Welt beschlossen und nun nach Vollendung der Zeiten durch die Sendung und den Tod seines Sohnes vollbracht habe. Der Glaube daher, der ihm Anfangs nur feste Überzeugung von Jesu Messianität war, wird zuverlässiges Bauen und Vertrauen auf seinen Tod und endlich Beides zugleich, felsenfeste Überzeugung von Christi gottgleicher Hoheit und Majestät und unerschütterliches Vertrauen auf die Wirkung seines Todes. Während aber alle drei Apostel die göttliche Hoheit Christi verkünden, wird die Unterordnung Christi unter den Vater doch ebenso bestimmt von ihnen anerkannt und ausgesprochen, und dieselbe blofs auf seine menschliche Natur zu beziehen, ist eine dogmatische Befangenheit, die den bestimmten Worten, sowie dem Geiste jener drei grofsen Apostel durchaus widerspricht. Prädominirt aber beim Petrus die *Hoffnung*, so beim Johannes die *Liebe* und beim Paulus der *Glaube*, und bei der geistigen Verschiedenheit aller Drei ist nur noch das Eine zu erwähnen, dafs die ganze Fülle der göttlichen Wahrheit, wie sie uns in den eigenen Worten Christi vorliegt, sich bei keinem von ihnen vollkommen ausgeprägt findet, d. h. dafs die ganze Wahrheit, wie sie Christus von sich und seinem Werke verkündet hat, bei keinem von ihnen wieder vollständig zur Erscheinung kommt und sich in ihnen spiegelt, sondern dafs jeder nach seiner Eigenthümlichkeit und dem ihm vorliegenden Bedürfnifs aus jener Fülle genommen und hervorgehoben hat, was ihm das Wichtigste und Nöthigste schien; und so sind einzelne Punkte, z. B. die Lehre vom Tode Christi, viel weiter entwickelt, als andere, z. B. vom Reiche Gottes, von dem wir wenig wissen würden, wenn uns nicht die eigenen Worte Christi davon aufbewahrt wären. Auch hierin mag ein nicht un-

deutlicher Beweis dafür gefunden werden, wie Christus mit der Fülle ewiger Wahrheit hoch über jedem einzelnen Menschen stand und alle Bedürfnisse der Menschenseele kannte und zu befriedigen wuſste.

4) Auch Jacobus, Judas und die drei Synoptiker halten die göttliche Würde Christi unzweifelhaft fest, und ihre Schriften können ohne diesen ihren Glauben gar nicht verstanden werden. Nur die Benutzung der Logosidee ist ihnen fremd, und sie erwähnen die Präexistenz Christi nicht mit ausdrücklichen Worten. Daſs sie aber an derselben nicht zweifelten, geht aus ihrer ganzen Vorstellung von der Person Christi hervor. Jacobus sieht in Christo den Herrn der Herrlichkeit, durch den uns Gott mit dem Wort der Wahrheit gezeugt hat, und dem wir das vollkommene Gesetz der Freiheit verdanken, und der Glaube an Christus ist auch ihm das volle Vertrauen des Herzens zu seiner Hoheit und Macht, wenngleich er gegen den Glauben als bloſs theoretische Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Lehre polemisirt. Das Werk Christi sieht er daher vor Allem in der Verkündigung der göttlichen Wahrheit, sowie in der daraus entspringenden freien Liebe zur Erfüllung des göttlichen Willens. Judas, der ebenfalls in seinem Briefe eine rein praktische Tendenz verfolgt, erwähnt dennoch Christum als den, durch welchen Gott unser Retter geworden, und sieht daher in dem Glauben an ihn eine ewige, unwandelbare Heilslehre. Die drei Synoptiker endlich zeigen durch das, was sie von Christo und wie sie's berichten, daſs sie in ihm eine höhere, als bloſs menschliche, Natur erblickten, und die Erzählungen von der Geburt und Himmelfahrt Christi bezeugen auſserdem, daſs sie sich die irdische Erscheinung Christi und sein Verlassen der Erde als im Zusammenhange stehend und von Gottes Allmacht bewirkt dachten, so daſs sie, auch ohne es auszusprechen, ja Marcus und Lucas schon als Schüler des Petrus und Paulus, an eine Präexistenz Christi beim Vater gedacht haben müssen, wie denn selbst einzelne Worte Christi, die sie berichten, noch auſserdem nicht undeutlich darauf hinweisen. Überdieſs aber giebt die Entstehung und Tendenz ihrer Berichte hinreichend Aufschluſs darüber,

weſshalb sie jede metaphysische Speculation über die höhere Natur Christi von der Hand gewiesen und rein die irdische Erscheinung und Wirksamkeit Christi in's Auge gefaſst und dargestellt haben. Das Werk Christi geben sie, als getreue Referenten der Worte und Reden Christi, am ausführlichsten, wenngleich uns auch durch sie kein vollständiges Bild davon erhalten wäre, wenn nicht der Bericht des Johannes ergänzend dazukäme. Der Glaube endlich ist auch bei ihnen das volle Vertrauen zu der göttlichen Macht Christi, und schon darin liegt deutlich ihre Überzeugung von seiner über die Menschen erhabenen göttlichen Natur. Daſs übrigens die Unterordnung Christi unter den Vater auch von ihnen allen festgehalten wird, bedarf kaum der Erwähnung.

5) Zeigte sich schon beim Petrus, Johannes und Paulus in der Darstellung der göttlichen Natur Christi ein nicht zu verkennender Fortschritt, so thut darin den letzten Schritt der Verfasser des Hebräerbriefes. Auf die Paulinische Anschauung fortbauend und die Logosidee noch in weiterem Umfange benutzend, bezeichnet derselbe Christum nicht bloſs als den Eingeborenen, durch den die Welt geschaffen worden, der sie erhalte und regiere, und der dem Vater vollkommen gleich sei, sondern er nennt ihn auch entschieden, wenngleich in Citaten aus dem A. T., Gott und hebt vor Allem seine Ewigkeit und Unveränderlichkeit hervor. Nichts desto weniger aber ordnet auch er das göttliche Wesen in Christo dem Vater entschieden unter und bleibt damit ganz in der von Christo selbst geoffenbarten Wahrheit. Auch ihm besteht, wie dem Paulus, das Werk Christi vorzugsweise in seinem Tode am Kreuze, und seinen judenchristlichen Lesern gegenüber sucht er die Bedeutung desselben durch die Darstellung Christi als des ewigen Hohenpriesters und seines Todes als des ewig gültigen Versöhnungsopfers nahe zu bringen. Der Glaube aber ist ihm nicht bloſs ein festes Bauen und Vertrauen auf Christus und namentlich auf die Wirkung seines Todes, sondern zugleich die zuversichtliche Hoffnung auf die durch Christi Tod zu erlangende Seligkeit.

Das Resultat von dem Ganzen in Bezug auf die göttliche Natur in Christo ist demnach: 1) Dieselbe wird von Christus selbst und allen Schriftstellern des N. T. ausgesprochen und bezeugt, wenngleich die Klarheit und Bestimmtheit in der Darstellung derselben nicht überall dieselbe ist. 2) Es macht sich bei den unmittelbaren Jüngern des Herrn ein Fortschritt in der Fassung des Begriffs von der göttlichen Natur Christi bemerklich, der im Hebräerbrief seinen Abschluſs findet. 3) Gegen die wörtliche Fassung des Athanasianischen Lehrbegriffs erheben sich allenthalben die unüberwindlichsten Schwierigkeiten. 4) Der Glaube an Christus, wenngleich mit verschiedenen Nüancirungen gedacht und gefaſst, involvirt überall den Begriff der festen Überzeugung des Herzens von der göttlichen Hoheit Christi und das daraus folgende volle Vertrauen zu ihm, als dem wahrhaftigen Retter der eigenen Seele.

Was daher im Sinne Jesu und des ganzen N. T. das Charakteristische eines Christen sei, ergiebt sich jetzt auch ohne Worte von selbst.

## §. 37.

## III. Die Lehre der Apokalypse von der Person Christi.

Dieſs wunderbare Buch, von dem schon unser Luther in seiner geraden, aufrichtigen Weise erklärt, daſs er es „weder für apostolisch, noch prophetisch" halte (s. Ausg. v. Walch, Th. 14. S. 13.), und von dem er sagt: „Es haben wohl Viele sich daran versucht, aber bis auf den heutigen Tag nichts Gewisses aufgebracht, Etliche viel ungeschicktes Dinges aus ihrem Kopfe hinein gebräuet" (Thl. 14. S. 151.), gilt jetzt, besonders nach Dr. Lücke's gründlicher Nachweisung *), wohl ziemlich allgemein für das Werk irgend eines judenchristlichen Verfassers, nicht aber des Apostels Jo-

*) S. Dr. Lücke: Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und die apokalyptische Literatur überhaupt. Bonn 1832. 2. Auflage 1848.

hannes. Das eigenthümliche Gemisch rein christlicher und specifisch-jüdischer Vorstellungen und Erwartungen, das darin herrscht, macht an sich schon auf jeden Unbefangenen den Eindruck, dafs sich hier nicht der Geist Christi in apostolischer Einfachheit und Reinheit, sondern in vorherrschend jüdischer Einkleidung und Umhüllung und mit jüdischen Elementen vermischt zeige. Denn es ist nicht etwa blofs die aus den alten Propheten entlehnte Form der Darstellung, es sind die Gedanken, die darin ausgesprochen werden, welche jene eigenthümliche Vermischung des Jüdischen mit dem Christlichen verrathen, und welche von dem rein christlichen, in den übrigen Büchern des N. T. wehenden Geiste entschieden abweichen. Schon der alttestamentliche Zorn- und Strafgeist, der das Ganze durchwehet, und wonach das Reich Christi nicht durch die sanfte Gewalt der Wahrheit, sondern durch Plagen und Strafgerichte kommen soll, der Rachedurst, der selbst noch den Seligen im Himmel zugeschrieben wird (Apoc. 6, 9—11.), die Voraussetzung, dafs der gröfste Theil der Menschheit unverbesserlich sei und vom Reiche Gottes hier auf Erden ausgeschlossen bleibe, das gänzliche Vergessen der vom Erlöser gesetzten Bedingung für das einstige Kommen des Endes, dafs nämlich sein Evangelium erst allen Völkern der Erde gepredigt werden solle (Matth. 24, 14.), die ganze Ansicht vom Reiche Gottes auf Erden, das dem Verfasser noch so sehr mit dem Judenthum und der jüdischen Theokratie verwachsen ist, dafs er sich ohne Jerusalem und ohne Tempel und Altar daselbst seine Verwirklichung gar nicht denken kann (Apoc. 11, 1—2. 13., vgl. c. 20, 4—6. 9.): das Alles widerspricht unzweifelhaft den bestimmten Verkündigungen des Erlösers und seinem Geiste, und die jüdischartige Ansicht der Dinge, die unserm Verfasser noch eigen ist, tritt dadurch klar an den Tag. Dasselbe ist der Fall in seinen Erwartungen von den letzten Dingen und von der Zukunft des Herrn selbst; denn das tausendjährige Reich Christi, das er lehrt, ist den Worten und Verheifsungen Christi und seiner Apostel so sehr entgegen, dafs es selbst die Kirchenlehre verwirft; von dem Verschliefsen des Teufels aber im Abgrunde auf

tausend Jahre, von den Kriegen, die er danach wieder erregen werde, von dem Kommen der Völker Gog und Magog, von einer doppelten Auferstehung der Todten, von dem Herabkommen des himmlischen Jerusalems auf die Erde lehren der Herr und seine Apostel durchaus nichts, wohl aber ist das Alles Lehre der jüdischen Rabbinen, und diese ganze Erwartung daher aus dem Judenthum entlehnt. Rechnet man nun dazu, dafs von den bestimmten Vorhersagungen des Buches keine in Erfüllung gegangen ist, und die ganze Hoffnung auf den Sieg der Sache Christi sich an den Fall des Römerreichs anknüpft, worauf Jerusalem der Mittelpunkt des erwarteten Gottesreiches werden soll: so kann unserm Buche nur ein zweiter Grad von kanonischem Ansehen zugeschrieben werden. Diefs aber wird ihm um so mehr bleiben, als die ächt christlichen Elemente, die das Buch zugleich durchdringen, und das in ihm uns aufbewahrte Zeugnifs von den urchristlichen Erwartungen und Hoffnungen immerdar ihren hohen, unschätzbaren Werth behalten. Die Grundidee nämlich von dem Kampfe und dem endlichen Siege des Reiches Gottes auf Erden, die Vorstellung und Lehre von der Person Christi, die Darstellung der uns durch Christi Blut erworbenen Gerechtigkeit, die Zuversicht auf eine Seligkeit im Himmel bei Gott und Christo, das Alles sind durchaus rein christliche Elemente, die mit der Lehre Christi und seiner Apostel im vollkommensten Einklange stehen. Gerade defshalb aber sieht der fromme Eifer nun auch alles Jüdischartige in Erwartung und Hoffnung, das in dem Buche vorliegt, für ebenso rein christlich und vollkommen zuverlässig an und vertheidigt es als wahrhaftiges Evangelium Christi. Vor einer solchen Beschränktheit und Kurzsichtigkeit bewahrt allein die genaue Kenntnifs dessen, was Christus und seine Apostel wirklich gelehrt und als ewige Wahrheit verkündigt haben. An diesem Mafsstab gemessen, wird die Apokalypse immerdar geschätzt, aber nicht überschätzt werden, und mit diesen Grundsätzen wenden wir uns daher jetzt zu der im Buche enthaltenen Lehre von der Person Christi. Da der Verfasser ihn nach der ganzen Anlage seines Buches nur n a c h seiner Erhöhung zum Vater

und mit Rücksicht auf seine baldige Wiederkunft zum Gerichte auffafst, so kommen von seiner Natur und seinem Wesen vor seiner Erscheinung auf Erden und von seinem irdischen Leben und Wirken nur ganz kurze und gelegentliche Andeutungen und Äufserungen vor; indessen wird doch aus diesen klar, dafs unser Verfasser durchaus die ächt apostolische Ansicht von der Person und dem Werke des Erlösers theilt, wenngleich er in den Prädicaten, die er Christo beilegt, oft über die apostolische Einfachheit hinausgeht und nicht undeutlich die Neigung verräth, ihn mit Gott selbst zu identificiren*). Wenden wir uns jedoch jetzt zu der Darlegung seiner Lehre selbst!

1) Über die Natur und das Wesen Christi finden wir zunächst bei unserm Verf. sehr häufige, wenn auch nur gelegentliche Hindeutungen auf das irdische Leben des Erlösers und seine rein menschliche Natur, so dafs man daraus deutlich ersieht, wie die apostolische Überzeugung hiervon auch vollkommen die seinige war. Er bezeichnet den Erlöser als den Löwen vom Stamme Juda und die Wurzel David's (Apoc. 5, 5.), und wiewohl er hiermit auf 1 Mos. 49, 9. und Jes. 11, 1. anspielt, so giebt er doch dadurch unzweifelhaft auch die menschliche Abstammung Christi aus dem Stamme Juda und dem Geschlechte David's an, wie er denn den Erlöser selbst auch sprechen läfst: „Ich bin die Wurzel und der Spröfsling David's" (ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος τοῦ Δαβίδ, Apoc. 22, 16.). Demgemäfs heifst es daher auch von dem Weibe, das die jüdische Theokratie oder das Judenthum überhaupt bezeichnet: „Und sie gebar einen Sohn"

*) Lutz sagt darüber nur ganz kurz: „Die Apokalypse giebt sehr hohe Prädicate von Jesu Würde und Macht, aber nur mit Auffassung desselben in seiner Erhöhung nach dem Erlösungswerke auf Erden, wie er nach diesem ist, nicht auch, wie er schon vor demselben war. Zwar könnte auf Letzteres die Bezeichnung ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως 3, 14. bezüglich scheinen, aber man kann es ebenfalls von dem erhöheten Christus verstehen. Bemerkenswerth ist die 19, 13 vorkommende Benennung Christi durch ὁ λόγος τοῦ θεοῦ" (S. 349.). — Die nachfolgende Erörterung wird zeigen, in wie weit diefs Alles nur als richtig anzuerkennen ist.

(*καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄῤῥενα*, Apoc. 12, 5.), womit offenbar der Erlöser nach seiner irdischen Erscheinung gemeint ist. Der blutige Tod desselben aber wird häufig durch die Erwähnung seines Blutes oder des Blutes des Lammes (*τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου*, Apoc. 1, 5. 5, 9. 7, 14. 12, 11.) bezeichnet, sowie seine Todesleiden durch die Ausdrücke: geschlachtet werden (*σφαγῆναι*, *ἐσφαγμένον εἶναι*, Apoc. 5, 9. 6. 12. 13, 8.) und überwinden (*νικᾶν*, Apoc. 3, 21. 5, 5.), angedeutet sind. Sein Tod selbst wird in der Bezeichnung Christi als des Erstgeborenen von den **Todten** (*ὁ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*, Apoc. 1, 5.) und in der Christo selbst zugeschriebenen Äufserung: „Ich war **todt**" (*καὶ ἐγενόμην νεκρός*, Apoc. 1, 17.), ganz bestimmt ausgesprochen. In der ersten dieser beiden Stellen ist indessen zugleich die Auferstehung Christi mitausgedrückt, die auch in der zweiten Stelle, nämlich in den gleich folgenden Worten: „Und siehe, ich lebe in alle Ewigkeit!" unverkennbar mitbezeichnet ist. Die Erhebung Christi zum Vater endlich, d. i. seine Himmelfahrt, liegt deutlich in den Worten: „Und es ward das Kind entrückt zu Gott und zu seinem Throne" (*καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον πρὸς τὸν θεὸν καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ*, Apoc. 12, 5.), sowie in den Worten Christi selbst: „Sowie auch ich überwunden und mich gesetzt habe mit meinem Vater auf seinen Thron" (*ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ*, Apoc. 3, 21.). Dafs aber Christus auf Erden auch als Verkündiger des göttlichen Willens gelebt und gelehrt habe, liegt in der Erwähnung seines Wortes (*ἐτήρησάς μου τὸν λόγον*, Apoc. 3, 8. — *τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου*, v. 11.) und seiner Gebote (*τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ*, Apoc. 22, 14.), sowie in der Bezeichnung Christi selbst als des treuen oder zuverlässigen Zeugen (*ὁ μάρτυς ὁ πιστός*, Apoc. 1, 5.), des Amen's, des treuen und wahrhaftigen Zeugen (*ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός*, Apoc. 3, 14.). Wohl bezieht de Wette (s. Commentar zur Offenbarung Joh.) das Wort Zeuge in diesen Stellen auf Christus als den Offenbarer der apokalyptischen Wahrheit, d. i.

der zukünftigen Dinge; allein der Zusammenhang weist auf diesen Sinn des Wortes keineswegs hin, sondern es stehen gerade Prädicate dabei, welche auf die Vergangenheit hindeuten, nämlich ὁ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν und ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, so dafs also Christus hier der treue und wahrhaftige Zeuge genannt wird, weil er auf Erden als solcher gelebt hat und darum als solcher auch wirklich schon anerkannt ist. Um so mehr verdient er daher jetzt auch bei der Verkündigung zukünftiger Dinge vollen Glauben. Überdiefs aber gebraucht unser Verfasser das Wort μάρτυς vorzugsweise für Blutzeuge, also für den, der die Wahrheit hier mit seinem Blute bezeugt oder besiegelt hat (Apoc. 2, 13. 17, 6. 11, 3., vgl. v. 7.), und gerade in diesem Sinne pafst es in den obigen Stellen auch auf Christus, sofern er ebenfalls mit seinem Blute die von ihm verkündete göttliche Wahrheit bezeugt und besiegelt hat. Der öfter vorkommende Ausdruck ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ aber bedeutet nicht das Zeugnifs, das Christus abgelegt, sondern das von ihm oder über ihn seine Bekenner abgelegt haben (Apoc. 1, 2. 9. 20, 4. 12, 17. 19, 10., vgl. c. 11, 7. 12, 11.). Darum schliefst dieser Ausdruck nothwendig auch das auf Erden vollbrachte Werk Christi und folglich auch die wichtigen Thatsachen seines irdischen Lebens, auf denen die Erlösung beruhet, mit in sich, so dafs der Apokalyptiker auch hiernach das rein menschliche Dasein und die irdischen Schicksale des Erlösers voraussetzt. Die völlige Sündlosigkeit Christi aber drückt schon die Bezeichnung: Lamm, das geschlachtet worden (τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον, Apoc. 5, 12. 6.), aus, sofern nur ein völlig reines, fehlerfreies Lamm als Opfer geschlachtet ward, wie denn auch die Bezeichnung Christi als des Heiligen (ὁ ἅγιος, Apoc. 3, 7. 6, 10.) darauf hinweist; denn wenngleich er so nur nach seiner Erhebung zu Gott genannt wird, so bezeichnet doch jedenfalls der Apokalyptiker damit seine fleckenlose Reinheit im irdischen Leben mit, gerade wie er ihn auch nach seiner Erhebung fort und fort das Lamm nennt (Apoc. 5, 8. 13. 6, 1. 16. 7, 9. 10. 14. 17. 12, 11. 13, 8. 14, 1. 4. 15, 3. 17, 14. 19, 7. 9. 21, 9. 22. 23. 22, 1. 3.) und

doch damit vorzugsweise seine irdische Eigenthümlichkeit mitbezeichnet. Haben wir uns aber hiernach überzeugt, dafs unser Verfasser in Bezug auf die menschliche Natur Christi durchaus nicht von der apostolischen Lehre abweicht, so frägt sich jetzt, was und wie er von der göttlichen Natur in Christo lehrt.

Wohl spricht unser Verf. von der göttlichen Natur Christi fast ausschliefslich nur in Bezug auf seine Herrlichkeit, wie er sie nach seinem irdischen Leben beim Vater habe, und wie er dort nun als ewiger Herr und Richter throne; allein viele Stellen seines Buches bezeugen deutlich, dafs er dem Erlöser nicht erst in Folge seiner Erhebung zum Vater ein göttliches Wesen zuschreibt, sondern sich ihn schon vorher, und zwar vor Gründung der Welt, als Sohn Gottes existirend dachte. Er nennt ihn nämlich nicht blofs ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Apoc. 2, 18.), sondern zugleich ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Apoc. 3, 14.). Ist aber Christus so als der Anfang der Schöpfung Gottes bezeichnet, so existirte er vor der ganzen übrigen Schöpfung, und es könnte nur die Frage entstehen, ob er selbst nicht damit als ein Geschaffener, wenngleich als der erste von allen, bezeichnet werde. Wohl lassen die Worte an sich eine solche Deutung zu; allein schon de Wette erklärt, dafs in ἀρχή, wie in πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col. 1, 15.), wohl der Begriff des früheren Ursprungs, aber nicht nothwendig der des Frühergeschaffenseins liege (s. Commentar, S. 61.); unser Verfasser kann aber darum gar nicht an ein Geschaffensein Christi denken, weil er ihm durchaus eine ewige Existenz zuschreibt, also den Anfang seines Seins weit über den Anfang aller Schöpfung hinausrückt. Denn wie Gott selbst seine Ewigkeit und Unwandelbarkeit mit den Worten bezeugt: „Ich bin das A und das O, Anfang und Ende," und erklärend hinzufügt: „Der da ist, und der da war, und der da sein wird, der Allmächtige" (Apoc. 1, 8., vgl. v. 4.), so sagt auch Christus die ersten Worte von sich selbst und bezeugt damit seine absolute Ewigkeit; denn wenn auch die von Christo Apoc. 1, 11. angeführten Worte: „Ich bin das A und das O, der Erste und der Letzte," entschieden unächt und als Glos-

sem eingeschoben sind, so spricht Christus doch auch c. 1, 17: „Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige" (ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν), und c. 22, 13. ganz unzweifelhaft (denn nach v. 12. redet Christus): „Ich bin das A und das O, der Erste und der Letzte, Anfang und Ende" (ἐγώ εἰμι τὸ Ἄ καὶ τὸ Ὦ, ἀρχὴ καὶ τέλος, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος). Hier drückt das πρῶτος offenbar eine Existenz vor der Entstehung der ganzen Schöpfung aus, gerade wie das ἔσχατος eine Existenz nach der Zerstörung der ganzen Schöpfung bezeichnet, und unser Verf. hat bei dem erstern Ausdruck entweder Worte Christi, wie Joh. 8, 58. 17, 5. 24., oder Worte des Paulus, wie Col. 1, 15., im Sinne gehabt und will mit dem letztern das Gericht und die Herrschaft Christi über alle Todten bis in Ewigkeit bezeichnen. Das ὁ ζῶν aber in der ersteren Stelle drückt den Grund aus, weſshalb Christus der Erste und der Letzte sei; denn wie Joh. 6, 57. Gott selbst ὁ ζῶν πατήρ genannt wird, als der die Kraft und das Princip alles Lebens in sich Tragende, so hier Christus, der eben darum, weil er in sich selbst das Princip des Lebens trägt, keinem Wechsel der Zeit unterworfen ist und daher der Erste und der Letzte bleibt. Aus demselben Grunde heiſst Christus der, der in alle Ewigkeiten lebt (ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, Apoc. 5, 14.), und er selbst sagt von sich: „Siehe, ich bin der in alle Ewigkeiten Lebende!" (ἰδού, ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶν. τ. αἰών., Apoc. 1, 18.). Daſs aber Christo nicht nach seiner menschlichen, wenngleich verklärten und verherrlichten, Natur, sondern nach seinem göttlichen Wesen selbst diese Ewigkeit zugeschrieben wird, leuchtet von selbst ein; denn in Bezug auf die erstere konnte er weder ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, noch ὁ πρῶτος im Gegensatze zu dem ἔσχατος genannt werden, da die menschliche Natur erst in der Zeit, also lange nach dem Anfange der Schöpfung, von ihm angenommen ward. Auf dieſs ewige und geheimniſsvolle Wesen Christi aber, auf seinen ewigen Ursprung von Gott und sein innigstes, aber geheimes Verhältniſs zu ihm geht nun auch die Bezeichnung: „Und er trug einen Namen

geschrieben, den Niemand kennet, als er selbst" (ἔχων ὄνομα γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ αὐτός, Apoc. 19, 12.). Auch der Verfasser selbst schliefst sich mit dem οὐδεὶς von der Kenntnifs dieses Namens Christi aus; denn eben das, was dieser Name besagt und ausdrückt, ist etwas so Geheimnifsvolles, dafs nur Christus und der Vater selbst, sonst Niemand, darum weifs. Das aber kann nichts Anderes sein, als das allen geschaffenen Wesen unbekannte, metaphysische Verhältnifs Christi als des unerschaffenen Sohnes zu dem ewigen Vater selbst. Daher bezeichnet der gleich im folgenden Verse (v. 13.) mit den Worten: „Und sein Name heifset das Wort Gottes" (καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), bestimmt ausgesprochene Name Christi etwas ganz Anderes, nämlich das Verhältnifs Christi zur Welt, der er erschienen ist als der Offenbarer der göttlichen Wahrheit, und der er auch jetzt noch durch seinen Geist die Zukunft, von der hier die Rede ist, enthüllt. Legt man nämlich auch auf den hier stehenden Zusatz τοῦ θεοῦ bei ὁ λόγος kein besonderes Gewicht, wiewohl Johannes (c. 1, 1.) den λόγος selbst θεός, und nicht τοῦ θεοῦ, nennt (vgl. Zeller, Jahrbb. 1842. S. 712.), so verbindet doch unser Verf. mit dem λόγος hier keineswegs die speculative Idee des Johannes; denn in diesem Sinne kommt das Wort in der Apokalypse nirgends vor (vgl. c. 1, 2. 9. 3, 8. 12, 11.), sondern dieser Name: das Wort Gottes, und der v. 16. genannte: König der Könige und Herr der Herren, sind zwei den Menschen völlig begreifliche und das Werk und die Hoheit Christi bezeichnende Namen, welche jenem unbekannten, nur Christo allein bekannten Namen entgegengesetzt sind, um das Verhältnifs Christi den Menschen gegenüber klar und bestimmt auszusprechen. Der Bezeichnung Christi als des Wortes Gottes liegt indefs trotz dem, dafs hier nicht die Johanneische Logosidee zu suchen ist, die Vorstellung zum Grunde, dafs Christus von Gott selbst ausgegangen und Gottes eigenes Wort verkündet habe; denn Christus selbst, d. i. seine Person, wird hier das Wort Gottes genannt; folglich mufste diese selbst als von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen gedacht sein, wie das

Wort von dem selbst ausgeht und kommt, der es ausspricht. An eine bloſse Metonymie nämlich, in dem Sinne, daſs hier für Worte oder Lehre Christi nur seine Person gesetzt, und diese nun Wort Gottes genannt sei, ist eben darum nicht zu denken, weil unser Verf. in den oben angeführten Stellen wirklich ein Dasein Christi vor Entstehung der ganzen Schöpfung lehrt.

Kommen wir nun aber auf die Vorstellung, die unser Verf. von Christo nach seiner Erhebung zum Vater hat, so ist diese eine so erhabene, wie wir sie nur irgend vom Apostel Paulus ausgesprochen finden, ja sie geht in ihrer poetischen und begeisterten Ausdrucksweise noch über die einfache apostolische Bezeichnung hinaus. Achten wir nämlich zunächst auf die göttliche Macht, die unser Verf. dem verherrlichten Erlöser zuschreibt, so bezeichnet er ihn als den Oberen der Könige der Erde (*ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς*, Apoc. 1, 5.), als den König der Könige und den Herrn der Herren (*βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων*, Apoc. 19, 16., vgl. c. 17, 14.), auf dessen Haupte viele Diademe sind (*ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά*, Apoc. 19, 12.), dem, als dem Gesalbten Gottes, die Gewalt zugefallen ist (*καὶ ἐγένετο — ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*, sc. *θεοῦ*, Apoc. 12, 10.), und der herrschen wird in alle Ewigkeiten (*καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, Apoc. 11, 15.). Er hat die Schlüssel des Todes und der Unterwelt (*ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ ᾅδου καὶ τοῦ θανάτου*, Apoc. 1, 18.); er hat die Vollgewalt über das Reich Gottes, denn er ist der, der den Schlüssel David's hat, der da öffnet, und Niemand schlieſset, der da schlieſset, und Niemand öffnet (Apoc. 3, 7, vgl. Jes. 22, 22. und Matth. 28, 18.). Er ist der unsichtbare Herr, Regent und Beschützer seiner Kirche und führt sie endlich zum Siege über alle feindlichen Mächte. Darum wird Gnade und Heil (*χάρις καὶ εἰρήνη*) auch von ihm gewünscht (Apoc. 1, 4—5. 22, 21.); er hält die sieben Sterne, d. i. die Engel der sieben Gemeinden, in seiner Rechten (Apoc. 1, 20. 2, 1.) und sendet dem Verf. den En-

gel, der ihm die Offenbarung bringt (Apoc. 22, 16., vgl. c. 1, 1.); er verleihet den Geist der Weissagung; denn dieser ist sein Zeugnifs (Apoc. 19, 10.); er giebt Frist zur Besserung (καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον, ἵνα μετανοήσῃ, Apoc. 2, 21.) und straft die Verstockten durch Krankheit, Trübsal und Tod (Apoc. 2, 22—23.); er spricht zu den Treugebliebenen in Thyatira: „Ich werde auf euch keine andere Last werfen" (οὐ βαλῶ ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος, Apoc. 2, 24.); er will die Bekehrung der feindseligen Juden zu Philadelphia bewirken (Apoc. 3, 9.) und sagt der treuen Gemeinde daselbst: „Ich werde dich bewahren vor der Stunde der Prüfung, die über den ganzen Erdkreis kommen wird" (Apoc. 3, 10.); er sagt: „Die ich lieb habe, strafe und züchtige ich" (ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ, ἐλέγχω καὶ παιδεύω, Apoc. 3, 19.); er drohet wiederholt mit seinem Kommen und seiner Strafe (Apoc. 2, 5. 16. 3, 3.) und spricht zu der Gemeinde in Laodicea: „Weil du lau bist und weder warm, noch kalt, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde" (Apoc. 3, 16.); er verheifst, dafs er einem Jeglichen geben werde nach seinen Werken (δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν, Apoc. 2, 23., vgl. 22, 12.); von ihm kommt die Ertheilung der Seligkeit; denn er spricht: „Wer überwindet, ich will ihm zu essen geben vom Baume des Lebens im Paradiese meines Gottes" (Apoc. 2, 7.); ferner: „Sei getreu bis zum Tode, so werde ich dir die Krone des Lebens geben" (Apoc. 2, 10.). Er giebt einst zu essen von dem verborgenen Manna und ein weifses Loos, und auf dem Loose einen neuen Namen geschrieben, den Niemand kennt, als wer ihn empfängt (Apoc. 2, 17.); er will dem Treuen den Morgenstern (d. i. die himmlische δόξα) geben (Apoc. 2, 28.) und seinen Namen nicht auslöschen aus dem Buche des Lebens (Apoc. 3, 5.); er will ihn machen zum Pfeiler im Tempel seines Gottes, so dafs er nimmer von dannen weiche, und will auf ihn schreiben den

Namen Gottes, des neuen Jerusalems und (Jesu) Namen, den neuen (Apoc. 3, 12.). Er will ihm verleihen, zu sitzen mit ihm auf seinem Throne (Apoc. 3, 21.), und die Seligen einst, angethan mit weifsen Kleidern und Palmen in den Händen, weiden und sie leiten zu lebendigen Wasserquellen (Apoc. 7, 9. 17.). Ja mehr noch, es heifst, dafs er bei seiner Wiederkunft, nämlich in dem tausendjährigen Reiche, dem Getreuen Macht geben werde über die Heiden, dafs er mit eisernem Scepter sie weiden, wie Töpfergefäfs sie zerschmettern werde (Apoc. 2, 26–27.). Darum heifst es in dem Lobliede, das die vierundzwanzig Ältesten im Himmel dann singen werden: „Du machtest sie (die Deinen) unserm Gott zu Königen und Priestern, dafs sie herrschen auf Erden" (Apoc. 5, 10.). Im Hinblick auf diese Zeit wird Christus aber auch als der Richter und Rächer aller Frevel und Feindseligkeiten, die gegen ihn und sein Reich von den Bösen auf Erden begangen sind, gedacht und geschildert; denn die Seelen der Märtyrer im Himmel rufen mit lauter Stimme: „Wie lange, o Herrscher (ὁ δεσπότης), du Heiliger und Gerechter, richtest und rächest du nicht unser Blut an den Bewohnern der Erde?" (Apoc. 6, 10.) Der Tag nun, an dem diefs geschehen soll, wird der grofse Tag seines Zornes (ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ) genannt (Apoc. 6, 17.), an dem alle Bewohner der Erde sich verbergen und zu den Bergen und Felsen sprechen werden: „Fallet auf uns und bedecket uns vor dem Antlitze defs, der auf dem Throne sitzet, und vor **dem Zorne des Lammes**!" (Apoc. 6, 16.) In der Vision aber, in welcher der Verf. den Himmel aufgethan und Christum auf einem weifsen Rosse sitzen sieht, um seine Feinde zu besiegen, heifst es: „Der darauf safs, heifset der Treue und Wahrhafte, und mit Gerechtigkeit richtet und streitet er" (καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ, Apoc. 19, 11.). „Und die himmlischen Heerschaaren folgten ihm nach (καὶ τὰ στρατεύματα τὰ ἐν τῷ

*οὐρανῷ ἠκολούθει αὐτῷ*, v. 14.), und aus seinem Munde gehet ein scharfes, zweischneidiges Schwert, daſs er damit die Völker schlage, und er wird sie weiden mit eisernem Scepter, und er tritt die Kelter des Gluthweins des Zornes Gottes, des Allmächtigen" (v. 15.). Auch von dem Engel, der in einer andern Vision als das Bild Christi auf einer weiſsen Wolke erscheint, heiſst es: „Er hatte auf seinem Haupte eine goldene Krone und in seiner Hand eine scharfe Sichel" (Apoc. 14, 14.). So also wird die Macht Christi, wenn er mit den Wolken kommt (*μετὰ τῶν νεφελῶν*, Apoc. 1, 7.), um einem Jeglichen zu geben, wie sein Werk sein wird (*ἀποδοῦναι ἑκάστῳ, ὡς τὸ ἔργον αὐτοῦ ἔσται*, Apoc. 22, 12.), als die Macht des höchsten und letzten Richters, also als eine durchaus göttliche, geschildert; denn sämmtliche Bilder, in denen dieſs geschieht, und die wir hier angeführt haben, lassen über ihren Sinn nicht den mindesten Zweifel.

Ebenso aber wird ohne allen Zweifel Christo göttliche Allwissenheit zugeschrieben; denn wiederholt fängt seine Rede an die einzelnen Gemeinden, welche der Verf. niederzuschreiben beauftragt wird, mit den Worten an: „Ich weiſs deine Werke" (*οἶδα τὰ ἔργα σου*, Apoc. 2, 2. 9. 13. 19. 3, 1. 8. 15.), worauf jedes Mal eine Menge Einzelnheiten genannt werden, theils gute, theils böse Erscheinungen, die in den einzelnen Gemeinden vorgekommen sind oder noch vorkommen, und die alle von dem Herrn gekannt und einzeln gelobt oder gerügt werden. Wie aber Christus so Vergangenheit und Gegenwart genau kennt, ebenso auch die Zukunft; denn der Gemeinde zu Smyrna läſst er schreiben: „Siehe, der Teufel wird Etliche von euch in's Gefängniſs werfen, auf daſs ihr geprüft werdet, und werdet Trübsal haben zehn Tage," d. i. kurze Zeit (Apoc. 2, 10., vgl. 1 Mos. 24, 25. Dan. 1, 13.). Nach den sieben Zuschriften aber an die sieben Gemeinden Kleinasiens beginnt die Offenbarung alles dessen, was nun bis zur Ankunft Christi geschehen soll, mit den Worten: „Steige auf hieher, so will ich dir

zeigen, was nach diesem geschehen soll!" (καὶ δείξω σοι, ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα, Apoc. 4, 1.). Auch die Öffnung des Schicksalsbuches, das Niemand anders, als Christus, öffnen kann (Apoc. 5, 1—5.), der nach einander jedes der sieben Siegel löst (Apoc. 6, 1. 3. 5. 7. 9. 12. 8, 1.), zeigt, wie Niemand, „weder im Himmel, noch auf der Erde, noch unter der Erde" (Apoc. 5, 3.), aufser Christus, die Zukunft weifs. Dafs er aber auch in das Innerste der Herzen blickt, zeigen die Worte Christi: „Ich bin es, der Herzen und Nieren prüfet" (ἐγώ εἰμι ὁ ἐρευνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, Apoc. 2, 23.), sowie die Bezeichnung Christi: „Der Augen hat wie Feuerflamme" (ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρός, Apoc. 2, 18., vgl. c. 1, 14. 19, 12.), womit nicht blofs der verzehrende, sondern auch der bis in's Innerste durchdringende Blick Christi bezeichnet wird. Wie aber Christus also alle Herzen kennt, so wird ihm auch eine Allgegenwart bei allen und eine Wirksamkeit auf alle Herzen zugeschrieben; denn er spricht: „Siehe, ich stehe vor der Thür und klopfe an: so Jemand meine Stimme hört und die Thür aufthut, so werde ich eingehen zu ihm und mit ihm Mahl halten, und er mit mir" (Apoc. 3, 20.). Was hiernach Christus offenbar durch die Wirksamkeit seines Geistes vollbringt, wird vom Verfasser mit Recht Christo selbst zugeschrieben. Rechnen wir hierzu nun die Heiligkeit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, die Christo durch die Bezeichnungen ὁ ἅγιος (Apoc. 3, 7.), ὁ ἀληθινός (c. 3, 7. 19, 11.) und κρίνειν ἐν δικαιοσύνῃ (c. 19, 11.) beigelegt werden, ferner die hocherhabene Schilderung der Person Christi in der ersten Vision, die dem Verfasser erscheint (Apoc. 1, 13—16.), und wonach namentlich sein Haupt und seine Haare weifs sind, wie weifse Wolle, wie Schnee, seine Augen wie Feuerflammen, seine Stimme wie Rauschen grofser Wasser und sein Antlitz, wie die Sonne leuchtet in ihrer Macht, ferner die Darstellung Christi als des Lammes, das sieben Hörner und sieben Augen hat, welche sind die sieben Geister Got-

tes, die ausgesandt sind in alle Lande (Apoc. 5, 6.), wodurch Christo zugleich göttliche Macht und göttliche Erkenntnifs zugeschrieben wird, und endlich die Selbstbezeichnung Christi: „Ich bin — der glänzende Morgenstern" (ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός, Apoc. 22, 16.), wodurch seine himmlische Herrlichkeit und zugleich seine Macht, den neuen Tag himmlischer Seligkeit heraufzuführen, bezeichnet ist: so kann es nicht mehr zweifelhaft sein, dafs Christo in der Apokalypse vollkommen göttliche Majestät zugeschrieben wird. Bestätigt aber wird diefs noch aufserdem durch die Anbetung und Lobpreisung, die Christo, wie Gott selbst, dargebracht wird. Denn als nach der einen Vision Christus das Schicksalsbuch genommen hat, da fallen die vier Thiere des Thrones und die 24 Ältesten vor ihm nieder (ἔπεσον ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου), indem sie ein Jeglicher, heifst es, Lauten halten und goldene Schalen voll Rauchwerks, welche sind die Gebete der Heiligen (αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων, Apoc. 5, 8.). Hier vertreten die vier Cherubs und die 24 Ältesten die ganze Schöpfung, insbesondere aber die erlöste Menschheit, und das Rauchwerk ist theils wegen der gebräuchlichen Verbindung des Räucherns mit dem Beten (Luc. 1, 10.), theils wegen des dem Aufschwunge der Andacht ähnlichen Emporsteigens des Rauches, theils endlich wegen seines für Gott lieblichen Wohlgeruchs (vgl. c. 8, 3. Ps. 141, 2. Tob. 12, 12.) das Sinnbild für die Gebete, d. i. hier für die Dankgebete, welche die Christen dem Erlöser für die durch seinen Tod vollbrachte Erlösung darbringen. Darauf aber singen jene Cherubs und Ältesten ein neues Lied (καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινήν, Apoc. 5, 9.), worin sie Christum preisen (v. 9—10.), und in welches der Chor der Engel und aller Geschöpfe einfällt (v. 11—13.). Die Engel nämlich nebst den Cherubs und Ältesten singen: „Würdig ist das Lamm, das geschlachtete, zu empfangen die Macht und Reichthum und Weisheit und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Lob" (λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ

*δόξαν καὶ εὐλογίαν*, v. 12.). Der Chor aller Geschöpfe aber singt: „Dem, der auf dem Throne sitzet, und dem Lamme der Preis und die Ehre und die Herrlichkeit und die Macht in alle Ewigkeiten!" (*ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, v. 13.), worauf die vier Cherubs das Amen sprechen, und die 24 Ältesten niederfallen und den anbeten, der in alle Ewigkeiten lebt (*ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶν. τ. αἰών.*, v. 14.). Hier wird Christo offenbar die gleiche Anbetung und die gleiche Ehre, wie Gott selbst, dargebracht, was auch die Vergleichung der c. 7, 12. auf Gott allein gehenden Doxologie bestätigt, die ebenfalls aus sieben Beilegungen, die sämmtlich schon hier vorkommen und hier auf Christus gehen, zusammengesetzt ist. Zu beachten ist indeſs, daſs diese allgemeine Anbetung und Verehrung Christi erst als etwas Zukünftiges verkündet ist, sofern sie erst als eine am Ende aller Dinge allgemein werdende bezeichnet wird. Aber auch von der unzählbaren Menge der Seligen im Himmel, die dort noch vor dem Ende aller Dinge vor dem Throne Gottes stehen (Apoc. 7, 9. 13—17.), wird mit lauter Stimme gerufen: „Das Heil unserm Gott, der auf dem Throne sitzet, und dem Lamme" (*ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ τῷ ἀρνίῳ*, Apoc. 7, 10.), d. i. das uns zu Theil gewordene Heil ist bei Gott und dem Lamme zu finden und kommt von ihnen; denn der Dativ ist hier ähnlich gebraucht, wie in dem hebräischen לַיהוָה הַיְשׁוּעָה, Ps. 3, 9., = bei Gott ist das Heil (vgl. Apoc. 1, 6. 5, 13.).

Schon aus dem Bisherigen ist klar, wie unser Verfasser dem verherrlichten Erlöser eine Gott selbst vollkommen gleiche Majestät vindicirt und selbst nahe daran ist, ihn mit Gott selbst zu identificiren. Dieſs Letztere aber erhellt ganz besonders noch aus folgender, unserm Verfasser eigenthümlichen Vorstellungs- und Ausdrucksweise. 1) Die von Gott selbst prädicirten Worte, daſs er das A und das O, Anfang und Ende sei (Apoc. 1, 8.), kehren ebenso von Christo wieder (Apoc. 22, 13., vgl. 1, 17.), und die von

de Wette aufgestellte Behauptung, es sei diefs Letztere eine Wiederholung der Worte Gottes entweder durch den Mund Christi, oder durch eine Einschaltung des Apokalyptikers, entbehrt jeder hinreichenden Begründung; denn nach v. 12. spricht ohne allen Zweifel Christus, und es ist gar nicht einzusehen, warum mit der ersten Person: ἐγώ εἰμι, mit einem Male Gott gemeint sein soll. 2) Es ist ein und derselbe Thron, auf dem Gott und Christus sitzen, während nach apostolischer Anschauung und Lehre Christus zur Rechten Gottes, d. i. zur Rechten des göttlichen Thrones, sitzt. Der Thron heifst hier nämlich wiederholt ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου (Apoc. 22, 1. 3.), und dafs diefs wirklich nur Ein Thron ist, zeigen die Worte: „So wie auch ich überwunden und mich gesetzt habe mit meinem Vater auf seinen Thron" (Apoc. 3, 21., vgl. c. 5, 13. 6, 16. 7, 9. 10.). 3) Christus und der Vater werden mit einander verwechselt; denn nach Apoc. 2, 23. 22, 12. bezeichnet sich Christus selbst als den ewigen und letzten Richter, und danach ist bei der Schilderung des letzten Gerichtes der auf dem weifsen Throne Sitzende (Apoc. 20, 11.) Christus, und nicht der Vater; allein schon der Zusatz: „vor dessen Antlitz die Erde und der Himmel floh, und es ward keine Stätte für sie gefunden" (v. 11.), ist weit eher auf den Vater, als auf Christus, zu beziehen, da jenem, als dem Schöpfer, am füglichsten die Vernichtung und Erneuerung der Welt zukommt, zumal die Schöpfung der Welt durch den Logos unserm Verfasser eine ganz fremde Idee ist. Nun aber ist es auch nach Apoc. 21, 5. der auf dem Throne Sitzende, der Alles neu macht, und gerade dieser spricht auch die Worte: „Wer überwindet, wird alles dieses erben, und ich werde ihm Gott sein, und er wird mir Sohn sein" (Apoc. 21, 7.). Diese letztern Worte aber als Worte Christi zu fassen, ist und bleibt gewagt und verstöfst gegen den Sprachgebrauch der ganzen Bibel; es bleibt mithin nichts Anderes übrig, als den diefs Sprechenden, d. i. den als Richter auf dem Throne Sitzenden, als Gott, den Vater, anzusehen (vgl. auch v. 3. u. 4.). So aber hat sich unserm Verfasser

unmerklich die Idee Christi in die Idee Gottes verwandelt, und er spricht von diesem, was er eigentlich, nach der Anlage seines ganzen Buches und seiner messianischen Vorstellung über die letzten Dinge, von jenem hat sagen wollen. Es war aber dieser unmerkliche und dem Verfasser, wie es scheint, selbst unbewufste Übergang von der Person Christi auf die Person Gottes eben darum so leicht, weil ihm beide Persönlichkeiten so eng zusammen verbunden erschienen, dafs sie ihm endlich in Eine Idee zusammenflossen. Diefs Letztere aber mochte auch darin mit seinen Grund haben, dafs auch von den Aposteln sowohl Christus, als Gott selbst, als Weltenrichter genannt ist (vgl. Röm. 2, 6. 3, 6. 2 Thess. 1, 5. Hebr. 12, 23.), wiewohl diefs doch immer so zu verstehen ist, dafs einst Gott durch Christus das Gericht halten werde.

Nichts desto weniger steht unser Verfasser auch darin auf ächt apostolischem Grunde, dafs er trotz seiner hocherhabenen Vorstellung und Schilderung des verherrlichten Christus diesen doch sonst dem Vater immer untergeordnet. Schon in der Bezeichnung Christi als der ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ liegt zwar seine frühere Existenz und seine Erhabenheit über die ganze Schöpfung, aber nach seinem Verhältnifs zu Gott doch zugleich auch seine Entstehung und somit seine Abhängigkeit von Gott, als seinem Urheber und Vater; wefshalb er als der Sohn Gottes, wie er sich selbst nennt (Apoc. 2, 18.), Gott auch wiederholt als seinen Vater bezeichnet (Apoc. 2, 28. 3, 5. 21.), und der Apokalyptiker selbst sagt, dafs er uns Gott, seinem Vater (τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ), zu Priestern gemacht habe (Apoc. 1, 6.). Dazu kommt, dafs Christus in den ihm zugeschriebenen Reden Gott selbst noch immer so hoch über sich stellt, dafs er ihn seinen Gott (τὸν θεόν μου) nennt (Apoc. 2, 7. 3, 2. 12.), was hier um so mehr zu beachten ist, als Christus nicht als Mensch oder nach seiner menschlichen Natur Gott so bezeichnet, sondern in dem Stande seiner Erhöhung und Verherrlichung beim Vater. Auch die ihm noch im Himmel gegebene Benennung: der Gesalbte Gottes (ὁ χριστὸς αὐτοῦ,

sc. θεοῦ, Apoc. 11, 15. 12, 10.), weist unzweideutig darauf hin, dafs er Gott angehört, als der von ihm Gesalbte. Auch bezeichnet er selbst seine Macht als Herr und König über Alle als eine ihm von Gott gegebene; denn er spricht: „Sowie auch ich empfangen (solche Macht) von meinem Vater" (ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου, Apoc. 2, 28.). In dem himmlischen Lobgesange aber sprechen die Engel ebenfalls: „Würdig ist das Lamm, das geschlachtete, zu empfangen die Macht" (λαβεῖν τὴν δύναμιν, Apoc. 5, 12.). Dafs aber Christus, als der bereits Verherrlichte, selbst spricht, er werde den Namen dessen, der überwinde, bekennen vor seinem Vater und dessen Engeln (καὶ ἐξομολογήσομαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρός μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, Apoc. 3, 5.), zeigt deutlich, wie er auch noch in seiner Verherrlichung den Vater über sich setzt, da er den Seinigen vor ihm, als der höchsten Autorität, Zeugnifs geben will, dafs sie die Seinigen seien (vgl. Matth. 10, 32.). Von dem Vater leitet daher der Apokalyptiker auch die Gabe Christi, die Zukunft zu erkennen und mitzutheilen, also seine göttlichen Eigenschaften überhaupt, ab; denn er setzt gleich zu Anfang, gleichsam als Überschrift seines Werkes, die Worte: „Offenbarung Jesu Christi, die Gott ihm gab" (ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, Apoc. 1, 1.). Auch in der Vollziehung der Strafe und des Gerichtes am Ende der Dinge durch Christus sieht der Verfasser nur die Ausführung dessen, was Gott beschlossen, und was daher Christus als Vollstrecker des Willens Gottes, des über ihm stehenden Vaters, ausführt; denn er sagt von Christus, der die Bösen straft: „Und er tritt die Kelter des Gluthweines des Zornes des Allmächtigen" (καὶ αὐτὸς πατεῖ τὸν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος, Apoc. 19, 15.).

Als Resultat der Lehre des Apokalyptikers von der Natur und dem Wesen Christi ergiebt sich also: 1) Er setzt das irdische Leben und die menschliche Natur Christi ganz so voraus, wie die Apostel sie lehren. 2) Er kennt eine Präexistenz des göttlichen Wesens in Christo, das vor Ent-

stehung der Schöpfung von Gott als dem Vater ausgegangen sei, ohne jedoch, wie Johannes, eine Weltschöpfung durch den Logos zu lehren. 3) Er schreibt dem zu Gott erhöheten und verherrlichten Christus in den bestimmtesten Ausdrücken göttliche Attribute und vollkommene Gottheit zu. 4) Er zeigt die Neigung, ihn mit Gott selbst zu identificiren, hält aber dessen ungeachtet 5) die apostolische Wahrheit fest, dafs er als Sohn dem Vater untergeordnet sei.

2) Blicken wir nun auf das Werk Christi, wie er es nach unserm Verfasser auf Erden vollbracht hat, so treten unverkennbar zwei Hauptpunkte in demselben hervor, die das Wesen des ganzen Erlösungswerkes bezeichnen und nicht minder davon Zeugnifs ablegen, dafs unser Verfasser ganz die apostolische Anschauung theilt. Christus ist ihm zunächst erschienen als der Verkündiger und Offenbarer göttlicher Wahrheit; daher ihm das Wort Christi (Apoc. 3, 8. 11.) auch das Wort Gottes (Apoc. 1, 2. 9. 6, 9.), Christus selbst der treue und wahrhaftige Zeuge (Apoc. 1, 5. 3, 14.), und sein Name das Wort Gottes ist (Apoc. 19, 13.) (s. S. 836.). Das Bewahren des empfangenen und gehörten Wortes wird daher auch bestimmt eingeschärft (Apoc. 3, 3. 8.). Noch mehr jedoch tritt bei ihm, ganz nach apostolischem Vorbilde, der Tod Christi als Hauptmoment des Erlösungswerkes hervor. Die ganze Anschauung und Darstellung Christi als des Lammes, das geschlachtet worden (Apoc. 5, 6. 9. 12. 13, 8.), die durch das Buch hindurchgeht, beruhet unverkennbar auf dieser Vorstellung. Christus ist danach das Opferlamm; denn er hat uns, wie es heifst, gewaschen von unsern Sünden mit seinem Blute (*λούσαντι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*, Apoc. 1, 5.), und zwar ist die Liebe Christi zu uns der ihn dazu bewegende Grund gewesen; denn dicht vorher stehen die Worte: „der uns geliebt hat" (*τῷ ἀγαπήσαντι ἡμᾶς*). Charakteristisch ist es, dafs von der Liebe des Vaters, auf die der Apostel Johannes vor Allem den Accent legt, im ganzen Buche nirgends die Rede ist. Wie sich nun aber der Verfasser die durch Christi Tod geschehene Erlösung

denkt, spricht er noch deutlicher in den Worten aus: „Denn du wurdest geschlachtet und erkauftest uns Gott mit deinem Blute" (ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματί σου, Apoc. 5, 9.). Hier ist ohne Zweifel mit dem Schlachten die Opferidee festgehalten, allein die stellvertretende Genugthuung auch hier entschieden ausgeschlossen; denn danach wäre ein Loskaufen von Gott gemeint, hier aber steht nicht ἀπὸ τοῦ θεοῦ, sondern τῷ θεῷ, d. i. für Gott, so dafs offenbar ein Loskaufen von etwas Anderem gemeint ist, und die Losgekauften nun, aus ihrer früheren Sclaverei befreiet, dem neuen Herrn, für den sie losgekauft sind, nämlich Gott, mit ganzer Seele angehören. Die frühere Sclaverei aber war die der Sünde und des daraus folgenden Verderbens. Von diesem, das sie wie in Ketten hielt, sind sie nun losgekauft, und die dankbare Liebe dafür treibt sie an, dafs sie Gott, ihrem neuen Herrn, für den sie aus jener Sclaverei durch das Blut Christi losgekauft sind, mit vollem Herzen angehören und ihm dienen. Es ist daher auch hier dem Tode Christi nicht eine objective Wirkung auf Gott zugeschrieben, als ob dieser dadurch befriedigt und bewogen worden sei, die Sünder loszugeben, sondern der Tod Christi wirkt auf die Herzen ein, so dafs sich diese durch ihn zu Gott hingezogen fühlen und so in den Zustand kommen, in dem ihnen Gott die Schuld aus Gnaden vergiebt, und sie ihm nun dafür in dankbarer Liebe ihr ganzes Leben weihen. Dieser Begriff des Gerettetseins vom Verderben und des Gott Angehörens in Liebe findet sich in dem Passiv von ἀγοράζειν auch Apoc. 14, 3. u. 4., wo es von den Seligen heifst, dafs sie erkauft worden seien von der Erde, erkauft von den Menschen, als Erstlinge Gott und dem Lamme (ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ). Weil aber die Christen durch den Tod Jesu also von der Strafe der Sünde und von dieser selbst losgekauft sind, heifst es auch: „Niedergeworfen ist der Ankläger unserer Brüder (d. i. der Teufel), der sie vor Gott verklagte Tag und Nacht" (Apoc. 12, 10.); denn die Macht des Teufels ist durch Christi Tod gebrochen, da die Liebe zu Gott, welche durch

Christi Tod in's Herz gekommen, nun auch die Macht giebt, jede Versuchung des Teufels zu überwinden. Darum heifst es ferner von den Christen: „Und sie selbst haben ihn überwunden durch das Blut des Lammes (*καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου*) und durch das Wort ihres Zeugnisses und liebten ihr Leben nicht bis zum Tode" (Apoc. 12, 11.), d. i. sie verachteten selbst ihr Leben und gaben es in den Tod hin. Der Sinn dieser Worte ist unverkennbar der: Die Christen haben jede Anreizung des Teufels zum Abfall vom Glauben und selbst die Schrecken des Todes überwunden durch die aus dem Blute Christi, d. i. aus der Erlösung, kommende Kraft der Liebe, durch die Treue ihres Bekenntnisses und die freudige Aufopferung ihres Lebens. Eben weil aber die Christen nun Gott aus Liebe angehören und ihm dienen, nennt sie unser Verfasser auch die Knechte Gottes (*τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ*, Apoc. 7, 3. 22, 6.) und zugleich Knechte Christi (Apoc. 2, 20. 1, 1.), viel häufiger aber, da sie durch das Blut Christi von ihren Sünden gereinigt sind und fernerhin ein fleckenloses Leben führen sollen, die Heiligen (Apoc. 5, 8. 8, 3. 4. 11, 18. 13, 7. 10. 14, 12. 16, 6. 17, 6. 18, 20. 24. 19, 8. 22, 21.). Sie bilden zusammen das Reich Gottes und sind, weil sie selbst die Vergebung ihrer Sünden im Tode Christi finden können, auch Priester; denn es heifst, dafs Christus sie gemacht habe zum Reiche und zu Priestern Gott, seinem Vater (*καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν καὶ ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ*, Apoc. 1, 6.). Zugleich aber erkennt unser Verf. auch, ganz nach Paulinischer Lehre, die Vorherbestimmung Gottes an, wonach die Christen schon seit Gründung der Welt zur Theilnahme an der Seligkeit im Reiche Gottes bestimmt und daher jetzt dazu berufen seien; denn er nennt sie auch Berufene, Erwählte und Getreue (*κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί*, Apoc. 17, 14.) und bezeichnet die Verlorenen als die, deren Namen nicht im Lebensbuche des Lammes geschrieben sind seit Gründung der Welt (*ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*, Apoc. 17, 8. 13, 8., vgl. *τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς*, worin die zum Leben Bestimmten stehen, c. 20,

12. 15.). Wie viel aber unser Verfasser gerade auf die Werke giebt, durch welche die Liebe zu Gott und Christo sich bethätigen soll, zeigt die wiederholte Anführung derselben im Munde Christi (Apoc. 2, 1. 9. 13. 19. 3, 1. 8. 15.), die häufige Versicherung, daſs danach gerichtet werden würde (Apoc. 20, 12. 13. 22, 12. 2, 23.), die dringende Mahnung, sich zu bessern (Apoc. 3, 3.), und der bestimmte Ausspruch, daſs sich darin die Standhaftigkeit der Heiligen zeige, daſs sie die Gebote Gottes halten und die Treue Jesu (ὧδε ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν· οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ, Apoc. 14, 12.). Hiernach ist die praktische Richtung, die das Christenthum unseres Verfassers vorzugsweise hat, unzweifelhaft, wie dieſs ja auch schon der Inhalt sämmtlicher Zuschriften an die sieben Gemeinden Kleinasiens (c. 2—3.) bestätigt. Daſs sich aber unser Verf. auch damit von der apostolischen Lehre nicht entfernt, bedarf keines Beweises.

3) Aus dem eben Gesagten ist aber auch erklärlich, weſshalb von unserm Verfasser der Glaube seltener erwähnt und hervorgehoben wird. Er erscheint bei ihm vorzugsweise als die feste, unerschütterliche Treue der Überzeugung, als das standhafte Festhalten an der erkannten Wahrheit von der göttlichen Hoheit und dem ganzen Erlösungswerke Christi, so daſs auch die Hoffnung auf die herrliche Wiedererscheinung desselben und auf das Kommen seines Reiches mit darin begriffen ist. Jene Treue und Standhaftigkeit aber offenbarte sich in der Zeit unseres Verfassers, wo schon Verfolgungen über die Christen gekommen waren, und noch gröſsere nach der ganzen Verkündigung unseres Buches bevorstanden, vorzugsweise in dem furchtlosen und unerschütterlichen Bekenntniſs des Namens Jesu; weſshalb darauf von unserm Verfasser zunächst der Accent gelegt wird. „Du bewahrest meinen Namen," heiſst es gleich in der Rede Christi an die Gemeinde zu Pergamus, „und hast meinen **Glauben** nicht verläugnet" (καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου, Apoc. 2, 13.). Hier ist in der πίστις offenbar das treue Bekenntniſs der Überzeugung mitbezeichnet; denn

es ist ja von einem Nichtverläugnen desselben die Rede. Ebenso ist in den Worten: „Ich weifs deine Werke und deine Liebe und deinen **Glauben** und deine Dienstleistung und deine Standhaftigkeit" (Apoc. 2, 19.), der Glaube vorzugsweise die Treue im Bekenntnifs, die hier rühmende Erwähnung findet. Auch wo daher das Wort Glaube nicht genannt wird, ist doch jene Idee, die unser Verfasser damit verbindet, durch andere Ausdrücke hinreichend bezeichnet. Er läfst nämlich den Erlöser sprechen: „Du hast mein Wort bewahret und meinen Namen nicht verläugnet" (*καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου*, Apoc. 3, 8., vgl. v. 10.). Der Engel aber spricht zum Verfasser: „Mitknecht bin ich von dir und deinen Brüdern, die das Zeugnifs Jesu festhalten" (*τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*, Apoc. 19, 10. 12, 17.), und von den Märtyrern wird gesagt, dafs sie geschlachtet worden um des Wortes Gottes und des Zeugnisses willen, das sie festgehalten (*διὰ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον*, Apoc. 6, 9.). Daher kommt denn der Ausdruck *πίστις Ἰησοῦ* geradezu für Treue, die Jesu zu halten ist, vor; denn es heifst: „Hier zeigt sich die Standhaftigkeit der Heiligen; hier sind die, so die Gebote Gottes halten und die Treue Jesu" (*οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τ. θ. καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ*) (Apoc. 14, 12.); denn will man auch die letzten Worte durch: Glauben an Jesus, übersetzen, so liegt doch nach dem Zusammenhange darin immer die standhafte Treue im Festhalten und Bekennen dieses Glaubens. Nicht unwahrscheinlich ist daher die Erklärung Ewald's von den *ἀπίστοις* (Apoc. 19, 8.), wonach unser Verfasser mit diesem Worte gerade diejenigen bezeichnet, die den Glauben nicht bewahren. — Wir erkennen übrigens auch hieraus, wie unser Verfasser hinsichtlich des Glaubens, wenngleich er ihn auch mehr als treues Bekenntnifs des Namens Jesu fafst, doch immer noch auf apostolischem Grunde steht, da er als den Inhalt des Glaubens offenbar die göttliche Hoheit Christi und sein Erlösungswerk ansieht und festhält, wie er Beides in seinem Werke unzweideutig ausspricht.

## §. 38.

## Fortsetzung.

4) Eine ganz andere Bewandtnifs hat es nun mit den jüdisch-messianischen Erwartungen, in denen unser Verfasser lebt und webt. Seine christliche Erkenntnifs hat seine früheren jüdischen Vorstellungen noch nicht in soweit verklärt und geläutert, dafs er sich die Zukunft ohne diese jüdische Hülle denken und erklären könnte. Es ist nicht etwa blofs eine absichtlich von ihm gewählte Form, in welcher er die christliche Wahrheit von den zukünftigen Dingen aussprechen will, wie Manche so gern die Sache fassen möchten, um den Verfasser selbst von den aus dem Judenthum ihm anklebenden Vorstellungen und Erwartungen freizusprechen, sondern die in der jüdischen Hülle selbst liegenden Vorstellungen sind zum grofsen Theil jüdischer und nicht christlicher Art und widersprechen zuweilen der Lehre Jesu und seiner Apostel geradezu. Wir meinen hier nicht die Erwartung von der Nähe der Wiederkunft Christi, welche unser Verfasser mit der gröfsten Zuversicht verkündet (Apoc. 1, 1. 3. 7. 22, 6. 10. 12. 17. 20., vgl. c. 2, 25. 3, 3. 11.; s. Unsterblichkeitslehre, S. 183—185.); denn obgleich auch diese Vorstellung jüdisch-messianischer Art ist, so theilen doch dieselbe, wie wir gesehen haben, noch sämmtliche Apostel des Herrn. Wir meinen vielmehr die ganz speciellen Erwartungen unseres Verfassers von den der Ankunft Christi voraufgehenden und ihr folgenden Begebenheiten. Gerade diese sind es, in denen seine jüdisch-christliche Phantasie sich spiegelt, und die er bis in's Einzelnste, nach wohldurchdachtem, künstlerischem Plane, seinen Lesern vormalt und schildert. Das ganze Material alttestamentlicher Geschichte und prophetischer Ausdrücke und Schilderungen dient ihm dabei als Baumaterial, aus dem er das Gebäude seiner jüdisch-christlichen Erwartung von den letzten Dingen künstlerisch zusammenfügt. Nicht in dem Sinne, in welchem die alttestamentlichen Schriftsteller ihre Worte und Ausdrücke gebrauchen, auch

nicht in allegorischer Deutung derselben auf christliche Vorstellungen und Ideen benutzt er den reichen, ihm zu Gebote stehenden Stoff, sondern er schaltet und waltet damit durchaus frei nach dem augenblicklichen Bedürfnifs seines oft phantastisch zusammenfügenden Geistes. Es kann hier nicht der Zweck sein, aufzuführen, welche Vorstellungen, Ausdrücke und Bilder unser Verfasser aus dem A. T. entlehnt; denn seine ganze Darstellung ist voll davon, und jeder Commentar weist auf die aus dem A. T. benutzten oder unserm Verfasser vorschwebenden Stellen hin, so dafs jeder Unbefangene sich leicht überzeugt, dafs unser Verfasser seine ganze frühere Anschauungs- und Vorstellungsweise mit in sein Christenthum hinübergenommen hat (s. Unsterblichkeitslehre, S. 189—190.); wir haben es vielmehr hier nur mit seiner specifisch-jüdischen Erwartung von den letzten Dingen selbst zu thun, und diese zeigt sich unverkennbar:

a) in der Beschreibung aller der Plagen, die nach seiner Ansicht als Messiaswehen der nahen Wiederkunft Christi vorangehen werden. Die ägyptischen Landplagen (2 Mos. 9, 18—19. 23—25. 7, 20—21. 15, 23. 10, 21. 9, 10 —11. 8, 3—7.) und die Heuschreckenverwüstung aus Joel (c. 1, 10—12. 2, 1—5.) werden Stück für Stück benutzt, um nach einander alle jene Plagen aufzuzählen, die von unserm Verfasser auf künstlerische Weise auf die Öffnung der sieben Siegel, die sieben posaunenden Engel und die sieben Zornschalen Gottes vertheilt sind (c. 6. 8—9. 16.)*). Die kurze Verkündigung des Erlösers von der *ἀρχὴ ὠδίνων* (Matth. 24, 8.), die er seinen Jüngern gegeben (Matth. 24, 7. 29. Luc. 21, 11. 25—26.), veranlafst nämlich unsern Verf., ausführlich und in den speciellsten und grellsten Zügen jene Plagen weiter auszumalen und auf einander zu häufen, wie gerade seine jüdisch-christliche Phantasie ihm die Farben und die Mittel dazu lieh, so dafs er weit über die einfache Verkündigung Christi, die überdiefs in messianischen Bildern gegeben war, hinausgeht und die wunderbarsten und gräfslichsten Dinge nach einander aufzählt, wobei er

*) Über die kunstvolle Anlage des ganzen Buches s. de Wette's Commentar, S. 9—11., u. Unsterblichkeitslehre, S. 185—187.

jene aus dem A. T. von ihm benutzten Plagen durch Zusätze und Erweiterungen steigert und zum Theil zu viel schrecklicheren und wunderbareren Ereignissen umschafft. Da man nun aber diefs Alles bis in die speciellsten Züge für vollkommen zuverlässige und ächt christliche Wahrheit nahm, den eigentlichen Sinn der Worte aber doch nicht gelten lassen wollte, so hielt man Alles für Bild und Zeichen wirklicher Begebenheiten und deutete die einzelnen hier verkündeten Plagen auf die verschiedensten Ereignisse der Weltgeschichte. Mit diesem Allegorisiren wird immer von Neuem der Versuch gemacht, und immer von Neuem kommt man auf die verkehrtesten Dinge, so dafs man wohl mit unserm Luther sagen darf: „Sie bräuen viel ungeschicktes Dinges aus ihrem Kopfe hinein", und mit Dr. Lücke: „Die Auslegung der Apokalypse ist oft nichts weiter, als ein Wetteifer von Irrthum und Thorheit". Die einfache Wahrheit ist, dafs hier die individuelle Ansicht und Erwartung unseres Verfassers vorliegt, die um so weniger eine wörtliche Erfüllung gefunden hat oder finden wird, als sie von den bestimmten Zeugnissen Christi und seiner Apostel verlassen ist. Überdiefs sollen alle jene Plagen noch vor dem Untergange des römischen Heidenthums kommen; denn dieser erfolgt erst später (c. 18. u. 19.), und gleich nach ihm beginnt das tausendjährige Reich Christi (c. 20.). Nun aber läfst sich mit aller ersinnlichen Mühe nicht nachweisen, dafs vor dem Sturze Roms die hier im Buche angegebenen Plagen über die Erde und die Menschen gekommen seien, und vor den Thatsachen der Geschichte schwinden alle jene speciellen Verkündigungen, die um so weniger auf eine noch ferne Zukunft gehen können, als sie unser Verf. selbst als ganz nahe bezeichnet; denn Christi Ankunft selbst steht ihm nahe bevor (s. S. 852.), und alle jene Plagen gehen dieser noch voran. Als christlicher Gehalt aller dieser Verkündigungen bleibt daher nur der Kampf des Christenthums gegen das Heidenthum, sowie die mit demselben verbundenen Drangsale, Leiden und Heimsuchungen, die unserm Verfasser hier in jüdisch-messianischer Vorstellung und Hülle vor Augen stehen.

b) Die Weissagung über das Schicksal Jerusalems (c. 11.) zeigt nicht minder die specifisch-jüdische Erwartung unseres Verfassers; denn danach wird zwar die Stadt von den Heiden verwüstet und zertreten (*καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσι*, v. 2.); allein Tempel und Altar (*ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον*, v. 1.) werden von der Verwüstung bestimmt ausgenommen, was durch das Messen derselben mit einem Rohre, gleich einem Maſsstabe, bezeichnet wird. So fassen nämlich dieſs Messen die meisten und vorzüglichsten Ausleger, und der Gegensatz v. 2. zeigt deutlich, daſs dieser Sinn der allein richtige ist. Selbst den Vorhof des Tempels mit eingeschlossen, sollen die Heiden die ganze Stadt besetzen; nur das Tempelgebäude selbst wird davon ausgenommen. Diese Weissagung streitet nun aber geradezu gegen die bestimmte Verkündigung Christi, wonach gerade von dem Tempelgebäude selbst kein Stein auf dem andern bleiben soll (Matth. 24, 2.), wie denn dieſs auch wirklich bei der völligen Zerstörung der Stadt geschah. Unser Verfasser aber kann sich als früherer Jude die völlige Vernichtung des Nationalheiligthums nicht denken, ja ohne Tempel zu Jerusalem erscheint ihm das Reich Christi auf Erden selbst nicht vorstellbar. Darum verkündet er die Erhaltung des Tempels und beschreibt das Schicksal Jerusalems überhaupt als erträglich. Denn es fällt nicht der völligen Zerstörung durch die Heiden anheim, sondern nach 42 Monaten*) (v. 2. u. 3.), während welcher Zeit die Heiden die Stadt besetzt halten, und zwei Propheten im Geiste des Moses und Elias (v. 3 ff.) zur Buſse rufen und Zeugniſs ablegen, zugleich aber durch ihre Wunderkraft Peiniger für die Heiden sind (v. 5—6.), bis sie, beide getödtet, wieder auferstehen und gen Himmel fahren (v. 7—12.), und nach einem groſsen Erdbeben, das ein Zehntel der Stadt zerstört und 7000 Einwohner tödtet, bekehren sich die übrigen Bewohner und geben Gott die Ehre (v. 13.). Dieses Schicksal Jerusalems nun, das gegen

*) Selbst die Dauer dieser Zeit ist hergenommen von der Dauer der Dürre, die Elias vorhersagte, und die nach Luc. 4, 25. auf 3 Jahre 6 Monate, also 42 Monate, angegeben wird.

die bestimmte geschichtliche Thatsache der völligen Zerstörung streitet, sowie das Auftreten jener beiden Propheten, worin sich deutlich die jüdische Erwartung spiegelt, dafs vor der Ankunft des Messias noch Elias und Moses oder doch zwei ihnen ähnliche Propheten wiederkehren würden, charakterisirt unverkennbar die Erwartung unseres Verfassers als rein jüdischer Art. Denn die Wiederkehr des Elias in der Person Johannis des Täufers (Matth. 17, 12.) und die Erscheinung des Moses und Elias auf dem Berge der Verklärung (Matth. 17, 3.) genügen unserem Verfasser nicht; auch vor der Wiederkunft Christi, als seiner eigentlichen Ankunft zur Errichtung des messianischen Reiches, läfst er noch ein Mal zwei dem Moses und Elias ähnliche Propheten wiederkehren, deren Wirksamkeit er ganz nach den bekannten Thaten des Moses und Elias beschreibt, und deren Himmelfahrt er gleichfalls nicht blofs nach der vom Elias berichteten Begebenheit, sondern auch nach der vom Moses herrschenden Sage, die sich noch beim Philo und Josephus (Arch. 4, 8, 48.) und bei den Samaritern findet, dafs er nämlich lebendig gen Himmel gefahren sei, verkündet. Diese ganze Weissagung nun aber auf eine noch ferne Zukunft zu deuten, geht darum nicht, weil Tempel und Altar zu Jerusalem, die erhalten werden sollten, längst verschwunden sind, die allegorische Deutung aber auch nicht den mindesten Halt hat, wie schon das Hin- und Herfahren der allegorisirenden Ausleger und der Widerspruch derselben unter einander selbst bezeugt. Erkennen wir also auch hier nur individuelle Vorstellungen unseres Verfassers von dem Schicksal Jerusalems und des Judenthums, so bleibt als christliche Idee, die sich in seiner Erwartung spiegelt, doch immer die Wahrheit stehen, dafs einst die Bekehrung Israels, wie sie auch der Apostel Paulus ausspricht (Röm. 11, 25—26.), geschehen wird.

c) Die Ansicht, dafs mit dem Untergange Roms das Reich Christi erscheine, zeugt ebenfalls von der jüdisch-messianischen Hoffnung unseres Verfassers. Hier ist nämlich gar kein Zweifel; das Babel (c. 14, 6—12.), sowie das buhlerische Weib (c. 18.), ist Rom, das

Thier mit den zehn Hörnern und sieben Häuptern (c. 13, 1.) das römische Reich und Heidenthum, das andere Thier mit den zwei Hörnern, das wie ein Drache redet (c. 13, 11.), das heidnische Prophetenthum. Nach dem Sturze und der Besiegung dieser durch Christus (c. 19, 11—21.) beginnt die erste Auferstehung und das tausendjährige Reich (c. 20, 1—6.). Der geschichtliche Standpunkt unseres Verfassers, von dem aus er diesen Untergang Roms und des römischen Heidenthums als ganz nahe bevorstehend verkündet, ist c. 17, 9—11. bezeichnet. Fünf Könige Roms sind bereits gefallen, der sechste regiert eben, der siebente wird nicht lange regieren; dann kommt der fünfte als achter wieder und wird mit seinen Bundesgenossen von dem Lamme überwunden (v. 12—13.). Hiernach haben die fünf ersten Kaiser Roms mit Einschlufs des Nero, als des fünften, bereits regiert. Der Kaiser Galba ist eben an der Regierung, und unter diesem schreibt unser Verfasser. Der nach diesem kommende siebente Kaiser aber soll nicht lange regieren; denn man erwartet die Rückkehr des Nero, der nach einer damals allgemein verbreiteten Sage nicht todt sein, sondern sich zu den Parthern geflüchtet haben sollte, von wo er binnen Kurzem mit grofser Macht zurückkehren werde (vgl. *Sueton. Nero c.* 49. *Tacit. Hist. II*, 8.)*); wefshalb die zehn Könige (v. 12.) wahrscheinlich die parthischen Bundesgenossen des Nero bezeichnen, deren Zahl zehn indessen wohl kaum buchstäblich zu nehmen, sondern aus

*) Auch die kirchlichen Schriftsteller führen diese Sage an. So *Lactantius de morte persecutorum c.* 2., mehrere Stellen in den sibyllinischen Büchern, in denen sich manche unächte, von Judenchristen geschriebene Orakel über den Nero befinden, z. B. in dem vierten Buche, das etwa 79—80 n. Chr. geschrieben ist, v. 116 ff., v. 134 ff., das Apocryph. *Ascensio Isaiae vatis, Oxon.* 1819. 8., *Augustinus de civ. dei XX*, 19., *Hieronymus in Dan. XI*, 28. *ep* 121. *ad Algas. quaest.* 11., *Sulpicius Severus Histor. s. II*, 29. Der Letztere versteht unter dem einen verwundeten Haupte des Thieres in unserem Buche ganz bestimmt den Nero; denn er sagt von diesem: *secundum illud, quod de eo scriptum est: et plaga mortis eius curata est* (Apoc. 13, 3., vgl. v. 14.).

Dan. 7, 7. entlehnt ist. Nun aber hatte die Erwartung der Wiederkunft Nero's nach dem Zeugnifs des Tacitus (a. a. O.) gerade Achaja und Asien, d. i. Kleinasien, wo die Apokalypse geschrieben wurde, in Schrecken gesetzt, und unser Verfasser bezeichnet daher als den achten König den wiederkehrenden Nero, der von ihm mit dem Thiere selbst (v. 11.) identificirt wird, weil in dem Nero der ganze Geist des römischen Widerchristenthums zur vollsten Erscheinung gekommen war (vgl. den ausführlichen und gründlichen Excurs im Commentar von de Wette, S. 166 – 172.). Hiernach ist also die Erwartung unseres Verfassers einfach diese: In kurzer Zeit kommt Nero als Antichrist mit den Parthern vom Euphrat her zurück, Christus aber wird sie dann alle überwinden und dem heidnischen Rom für immer ein Ende machen, so dafs das Reich Christi in Kurzem seinen Anfang nimmt. Mit dieser Verheifsung tröstet er die kleinasiatischen Gemeinden, die, wie alle Christen, bittere Verfolgungen von Seiten der Heiden zu erleiden hatten. Der nahe Untergang Roms und seines Heidenthums, sowie die nahe Wiederkunft Christi und der Beginn seines Reiches, das sind die Hoffnungen unseres Verfassers, aus dessen Ideenkreise die fernere Zukunft und die Begebenheiten einer späteren Weltgeschichte gänzlich ausgeschlossen sind. Gerade diese Erwartungen aber stammen nun aus der damals allgemeingültigen jüdischen Auslegung des Propheten Daniel. Denn von den vier grofsen Weltmonarchien des Letztern galt als die vierte und letzte das Römerreich (so auch beim Josephus*) und den Kirchenvätern); war diefs gefallen, so erschien der Messias und sein sehnlichst erwartetes Reich. Darum, wie Paulus im Anfange seiner apostolischen Thätigkeit noch die gleiche Ansicht theilte, dafs nämlich nur noch das Bestehen des Römerreiches die Ankunft Christi verzögere (2 Thess. 2, 6. 7.; s. S. 680 ff.), so hat auch unser Verfasser dieselbe Anschauung und Überzeugung. Zuversichtlich verkündet er daher mit Benutzung der Sage vom wiederkehrenden Nero den nahen Untergang Roms. Hat er sich aber hierbei in doppelter Weise getäuscht, indem ein Mal der Untergang Roms und des römischen Heidenthums viel später erfolgte, und sodann

*) Joseph. Arch. X, 10, 4. 11, 7.

zweitens die Wiederkehr Christi und der Beginn seines Reiches gar nicht in der von ihm verkündeten Weise eingetroffen ist; hat ferner die Schilderung des Unterganges Roms, die er (c. 18.) nach den prophetischen Schilderungen des Untergangs von Babel (Jes. 13, 21. 34, 13. Jerem. 50—51.) und von Tyrus (Jes. 23. Ezech. 26. u. 27.) giebt, mit dem wirklichen Sturze Roms und seines Götzenthums auch nicht die entfernteste Ähnlichkeit, da völlige Zerstörung der Stadt durch Feuer und völliges Verschwinden derselben von der Erde geweissagt wird (vgl. c. 18, 2. 8—10. 17. 18. 19. 21—23): so zeigt sich auch hierin unverkennbar die individuelle Anschauung und Erwartung unseres Verfassers, die, auf jüdischer Vorstellung beruhend, Einzelheiten anführt und ausmalt, die weder von Christus und seinen Aposteln verkündet sind, noch durch die Thatsachen der Geschichte ihre Bestätigung gefunden haben. Gleichwohl ist indessen die christliche Wahrheit, die allen diesen Ideen unseres Verf. zum Grunde liegt, dafs nämlich Christus und sein Reich zuversichtlich über das ganze Heidenthum siegen und auch das mächtige Rom überwinden werde, als ewig gültige und durch die Erfahrung bestätigte Wahrheit anzuerkennen und zu beherzigen.

d) Mehr, als alles Andere, aber zeigen die nach der Ansicht unseres Verf. bei und nach der Ankunft Christi geschehenden Dinge seine eigenthümliche jüdisch-messianische Erwartung. Es gehören dahin: $\alpha$) die Verschliefsung des Teufels im Hades, $\beta$) das tausendjährige Reich Christi und seine Beschaffenheit, $\gamma$) die zweite Auferstehung und dann erst erfolgende Seligkeit.

$\alpha$) Die Verschliefsung des Teufels im Abgrund durch einen Engel, der ihn auf tausend Jahre dort mit einer Kette festbindet (Apoc. 20, 1—3.), geschieht gleich nach dem Siege Christi über das römische Heidenthum und den Antichrist (c. 19.), oder man müfste denn alle Zeitfolge in der Apokalypse völlig aufheben. Danach ist also Christus bereits wieder auf Erden erschienen, hat alle seine Feinde überwunden, und die Glückseligkeit seines Reiches soll eben beginnen. Der bestimmt ausgesprochene

Zweck, weſshalb der Teufel jetzt gefesselt wird, ist daher der, daſs er die Ruhe des jetzt beginnenden tausendjährigen Reiches Christi nicht durch Verführung und Aufwiegelung der Völker störe (v. 3.). Hier ist nun zunächst die eigenthümlich jüdische Ansicht unseres Verf. vom Teufel selbst zu beachten. Er ist ihm nach c. 12, 7—12. in Folge des Erlösungswerkes Christi aus dem Himmel verstoſsen und auf die Erde herabgeworfen, wo er bis zu seiner jetzigen Verstoſsung in den Abgrund gegen Gott und Christum gewirkt hat. Im Himmel aber, das nimmt unser Verf. nach dem Buche Hiob (c. 1. u. 2.) an, hatte er vorher nicht nur die Macht, die Christen bei Gott zu verklagen (er heiſst *ὁ κατήγορος τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν*, *ὁ κατηγορῶν αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός*, Apoc. 12, 10.), sondern auch störend in die Schöpfung Gottes selbst einzugreifen (Apoc. 12, 4.). Dem Buche Daniel folgend, wo Michael als Schutzengel der Juden genannt ist und mit bösen Engeln kämpft (c. 10, 13. 20—21. 12, 1.), läſst nun auch unser Verf. den Teufel erst mit seinen Engeln im Himmel gegen Michael und seine Engel kämpfen, in Folge dessen der erstere mit seinen Engeln auf die Erde herabgeworfen wird (Apoc. 12, 7—9.), so daſs er von da ab nur noch auf der Erde Böses anrichten kann. Von dieser ganzen Idee haben aber Christus und seine Apostel nicht das Mindeste, und es ist hier die ächt christliche Wahrheit, daſs Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung den Teufel besiegt habe (Joh. 12, 31. Eph. 1, 20 ff. Gal. 2, 15. Hebr. 2, 14. 1 Joh. 3, 8.), nur auf judaisirende Weise aufgefaſst und dargestellt. Dieselbe judaisirende Vorstellung zeigt sich nun aber auch in der Idee des Hades und der Verstoſsung des Teufels dahin. Unser Verf. hält nämlich die jüdische Lehre von dem unterirdischen Aufenthalt der Todten im Scheol fest. Da sind ihm alle vor Christo Verstorbenen; denn erst die nach der Erlösung durch Christus im Glauben an ihn Sterbenden sind selig und kommen zu Gott. Das spricht er deutlich mit dem *ἀπάρτι*, von nun an, c. 14, 13., aus und zeigt es in seiner ganzen Darstellung und Bezeichnung der Seligen im Himmel, mit denen nur fromme Christen ge-

meint sein können (Apoc. 7, 9. 14. 15—17. 14, 3. 4. 5. 18, 20. 19, 1. 5. 6.). Die Seelen der übrigen Todten kommen erst bei der zweiten Auferstehung aus dem Hades herauf (καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἔδωκαν τοὺς ἐν αὐτοῖς νεκρούς, Apoc. 20, 13.); daher es auch von Christus heifst, dafs er die Schlüssel des Hades und des Todes habe (καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ ᾅδου καὶ τοῦ θανάτου, Apoc. 1, 18.). In diese Unterwelt kommen daher nach unseres Verf. Ansicht auch noch alle Todten, die nicht im Glauben an Christus sterben; denn er sagt von dem Strafgericht über die Menschen durch Schwert, Hunger und Pest, dafs er auf einem fahlen Pferde den Tod gesehen, und dafs der **Hades** ihm nachgefolgt sei (καὶ ὁ ᾅδης ἀκολουθεῖ μετ' αὐτοῦ, Apoc. 6, 8.). Nun aber gab es nach jüdischem Glauben zwei Abtheilungen im Hades, die eine für die Guten, das Paradies, die andere für die Bösen, die Gehenna (s. Unsterblichkeitslehre, S. 21.). In diese letztere wurden nach jüdischem Volksglauben die bösen Geister bei der Ankunft des Messias gestürzt (Luc. 8, 31.; s. Th. I. S. 244 ff.). Unser Verf. nennt daher diese Abtheilung des Hades den Abgrund (τὴν ἄβυσσον), und aus ihm steigen nach seiner Darstellung die teuflischen Mächte hervor (Apoc. 11, 7. 17, 8. 9, 1—2.). In diesen Abgrund läfst er daher jetzt auch den Teufel auf tausend Jahre werfen (Apoc. 20, 1. 3.) und folgt darin augenscheinlich dem jüdischen Volksglauben, da dieses Verstofsen in den Abgrund gerade beim Beginn des Reiches Christi, also kurz nach Christi Ankunft, geschehen soll. Zu bemerken ist nur noch, dafs nach Judas und Petrus (Jud. v. 6. 2 Petr. 2, 4., vgl. 1 Petr. 3, 19.) die Verschliefsung der bösen Geister im Hades schon längst erfolgt ist, da sie Gott bereits mit Ketten der Finsternifs in den Tartarus verstofsen hat und bis zum Gericht des grofsen Tages dort aufbewahrt; hier aber soll das erst bei der Wiederkunft Christi mit dem Teufel geschehen, augenscheinlich, weil unserem Verfasser nach seiner jüdischen Vorstellung erst die Wiederkunft Christi für die eigentliche Ankunft desselben galt, so dafs erst bei dieser geschehen werde, was bei der Ankunft des Messias von dem Schicksal der

bösen Geister erwartet wurde. Diese ganze, auf rein jüdischen Erwartungen beruhende Ansicht unseres Verf. charakterisirt daher vollkommen seine noch vom Judenthum befangene Hoffnung. Suchen wir indessen auch hier den christlichen Gehalt, der in der jüdisch-messianischen Vorstellung unseres Verf. liegt, so ist es ohne Zweifel dieser, dafs durch Christus das Werk und die Macht des Teufels bereits gebrochen ist (s. oben), und dafs in Zukunft, nach vollständigem Siege der Kirche Christi auf Erden, auch alle teuflische Macht und Feindschaft gegen das Evangelium überwältigt und verschwunden sein wird.

β) Das tausendjährige Reich Christi und seine Beschaffenheit. Die von unserm Verf. klar und bestimmt ausgesprochene Erwartung, dafs nach dem Siege Christi über das römische Heidenthum ein tausendjähriges Reich desselben hier auf Erden folgen werde (Apoc. 20, 1—6.), hat bekanntlich jenen Chiliasmus hervorgerufen, der wegen seiner allzu sinnlichen Vorstellungen und Gesinnungen von der Kirche selbst vollständig verworfen ward. Im Gegensatz zu jenem beging man nun die Verkehrtheit, die Weissagung unseres Verf. von der bereits existirenden Kirche Christi zu verstehen und nach tausendjährigem Bestande derselben den Untergang der Welt zu erwarten. Die Geschichte zeigt, bis zu welchem Wahne man sich dabei verstieg (s. Gieseler, K.-G. II, I. §. 27. Not. h.), und wie diese ganze Auffassung der in unserm Buche vorliegenden Erwartung eine durchaus falsche war. Man fing daher an, die tausend Jahre unseres Verf. anders zu berechnen und namentlich den Anfangspunkt derselben später anzusetzen, wodurch nicht minder grofse Verkehrtheiten zum Vorschein kamen (s. de Wette's Commentar, S. 189.). Nun nahm man die Zahl tausend als eine unbestimmte und glaubte, so allen Schwierigkeiten zu entgehen; allein damit verstiefs man vollständig gegen den klaren Sinn der uns vorliegenden Worte; denn die χίλια ἔτη, die unser Verfasser mit Nachdruck sechs Mal wiederholt (v. 2. 3. 4. 5. 6. 7.), sind durchaus ganz eigentlich gemeint und beruhen auf der bestimmten Weltzeitrechnung von siebentausend Jahren, von denen

das letzte Jahrtausend auf den grofsen Weltsabbath, d. i. das messianische Reich, gerechnet ward (vgl. *ep. Barnab. c.* 15.). Auch nehmen die jüdischen Rabbinen die Zeit des Messias gerade darum auf tausend Jahre an, weil es ein Mal im Jesaias heifst: „Der Tag der Rache war in meinem Sinne" (Jes. 63, 4.), und sodann in einem Psalme: „Tausend Jahre sind vor dir wie der gestrige Tag" (Ps. 90, 4.) (s. Eisenmenger II, 811. Wetst. z. Apoc. 20, 2.). Unser Verf. folgt daher in seiner Zeitbestimmung ganz der jüdischen Zeitrechnung vom messianischen Reiche, wie denn auch die erste Auferstehung, die er lehrt, ganz der jüdischen Erwartung entspricht. Denn sowie nach jüdischer Vorstellung bei der Auferstehung zur Zeit des Messias die Israeliten den Vorzug behalten und zuerst auferstehen sollten (Jalkut chadasch F. 142. Col. 3. No. 41., bei Eisenmenger II, 902., vgl. Unsterblichkeitslehre, S. 24.), so läfst unser Verf. zu der ersten Auferstehung (*ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη*, v. 5.) auch nur die frommen und getreuen Christen gelangen, und zwar nehmen dabei die Märtyrer den ersten Rang ein (*αἱ ψυχαὶ τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*, v. 4.), den zweiten die, welche das Thier nicht angebetet haben (*οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ*, v. 4.). Ein Gericht aber, welches entscheidet, wer an dieser ersten Auferstehung Theil nehmen solle, geht kurz vorher; denn der Verf. nennt zuvor erst Throne und sagt von denen, die darauf sitzen: *καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς*. Mögen diese Richter nun die 24 Ältesten unseres Buches oder die Apostel sein (s. de Wette, S. 185.), jedenfalls haben sie die Entscheidung über die zuerst zur Auferstehung zu Rufenden zu treffen. Diese letztern aber sind dieselben, deren Seelen zuvor im Himmel waren; denn dort rufen die Seelen der Märtyrer um Rache und werden vertröstet (c. 6, 9—11.), und dort sind die frommen Christen alle bis zu dieser Auferstehung (c. 7, 9. 14—17. 14, 3—5. 18, 20. 19, 1. 5. 6.). Ihr Vorzug ist daher zunächst der, dafs sie tausend Jahre früher, als alle übrigen Todten, zur Auferstehung gelangen (v. 5.). Diese Auferstehung aber denkt sich unser Verf. keineswegs so, wie Paulus (1 Cor. 15, 42 ff.) oder wie der Erlöser selbst

(Matth. 22, 30.) sie bezeichnet, und wie sie für den später, bei der zweiten Auferstehung, vorkommenden, verklärten Zustand (c. 21, 1.) paſst; denn sie geschieht auf der noch nicht umgestalteten und veränderten Erde, die noch in ihrem gewöhnlichen Zustande bleibt und auch noch von heidnischen Völkern bewohnt wird (vgl. c. 21, 1. c. 20, 7.). Auch steht das irdische Jerusalem noch (c. 20, 9.), und zwar im Gegensatze zu dem später vom Himmel herabkommenden (c. 21, 2.); weſshalb die Auferstandenen für diesen Zustand der Dinge auch nur mit irdischen Körpern zu denken sind, und selbst Tertullian noch eine spätere Umgestaltung ihrer Körper für den künftigen Zustand der Vollendung nach dem tausendjährigen Reiche annimmt (*contra Marc. III*, 24.). Zwei Vorzüge aber sind es noch, die unser Verf. von den jetzt Auferstandenen anführt, nämlich erstens: sie herrschen mit Christo die tausend Jahre (Apoc. 20, 4. 6.) und sind Priester Gottes und Christi (v. 6.), und zweitens: über sie hat der zweite Tod keine Macht (v. 6.). Was den ersten Punkt betrifft, so denkt sich unser Verf. ein wirkliches Herrschen (*βασιλεύειν*) über die noch auf Erden lebenden Heiden; denn er läſst den Erlöser selbst von dem Frommen und Getreuen sprechen: „Ich werde ihm Macht geben über die Heiden (*δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν*); mit eisernem Scepter wird er sie weiden, wie Töpfergefäſs sie zerschmettern" (Apoc. 2, 26—27.), und von Christo selbst sagt er: „Welcher wird alle Völker beherrschen mit eisernem Scepter" (*ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ*, Apoc. 12, 5.). Wenn nun auch mit diesen Worten nicht geradezu eine gewaltthätige, zerstörende Herrschaft gemeint ist, so liegt darin doch jedenfalls die siegreiche Macht Christi und der Seinigen über alles Heidnische und Böse. Das Priesterthum der Auferstandenen aber deutet nicht bloſs auf ihre heilige Würde und Stellung (vgl. 2 Mos. 19, 6. 1 Petr. 2, 5.), sondern auch auf ihre Wirksamkeit im Reiche Gottes auf Erden hin. Bei der zweiten Auferstehung und dem Weltgericht aber haben sie darum keine Verdammniſs zu fürch-

ten, weil schon ein früheres Gericht (s. S. 863.) über sie entschieden hat, und ihre Theilnahme an der ersten Auferstehung selbst Zeugnifs giebt, dafs sie vor allen Andern der ewigen Seligkeit würdig sind. Wenn nun unser Verf. nach jenen tausend Jahren noch ein Mal den Teufel aus seinem Gefängnifs in der Unterwelt (ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ, v. 7., vgl. 1 Petr. 3, 19.) befreit werden läfst, um namentlich die heidnischen Völker Gog und Magog zum Zuge gegen das noch bestehende irdische Jerusalem aufzureizen (v. 8—9.), so hat das seinen Grund darin, dafs auch die Weissagung des Ezechiel von Gog und Magog (c. 38. u. 39.) nach seiner Ansicht noch eine wörtliche Erfüllung finden soll. Ezechiel nämlich läfst gegen das wiederhergestellte jüdische Reich nach dem Exil aus dem fernen Norden den König Gog aus dem Lande Magog, d. i. Scythien (vgl. 1 Mos. 10, 2.), und mit den Scythen auch die südlich wohnenden Äthiopier und andere Afrikaner, also die entferntesten heidnischen Völker, heranziehen und vor Jerusalem ihren Untergang finden, um zu zeigen, dafs das wiederhergestellte Reich durch Gottes Schutz auch den drohendsten Gefahren von Seiten des Heidenthums und den noch ganz ungeschwächten Kräften desselben widerstehen und es überdauern werde. So nun lehrt hier auch unser Verf., dafs das Reich Christi den furchtbarsten Angriffen jener noch nicht bekehrten Völker, die aus der weitesten Ferne kommen, widerstehen werde; denn sie werden vor Jerusalem von Gott vernichtet, und der Teufel, der sie verführt hat, wird auf ewig in den Feuer- und Schwefelpfuhl geworfen (v. 10.). Was aber hierbei die Hauptsache ist, wir sehen aus dieser ganzen Vorstellung, dafs das tausendjährige Reich Christi nach unserm Verf. durchaus noch ein irdisches und darum vergängliches ist. Denn 1) die Heiden, die gegen Jerusalem heranziehen und es belagern, kommen von den vier äufsersten Enden der Erde (τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσι γωνίαις τῆς γῆς, v. 8.), und ihre Zahl ist so grofs wie der Sand des Meeres (ὧν ὁ ἀριθμὸς ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, v. 8.); mithin ist das Reich Christi und seine Hauptstadt, wenngleich nicht unmittelbar von Heiden umgeben, doch

immer noch auf der Erde und dem irdischen Angriff zahlloser Heidenheere ausgesetzt. Da aber mit dem Untergange dieser vor Jerusalem das Ende aller Dinge eintritt (v. 11.), so ist der Gedanke an eine voraufgehende Bekehrung aller Heiden auf Erden, so dafs also einst Ein Hirt und Eine Heerde werde (Joh. 10, 16.), vor der jüdisch-messianischen Erwartung unseres Verf. völlig zurückgetreten und von ihr verdrängt. 2) Wenngleich dieses irdische Reich Christi nicht durch weltliche Macht gestützt und zusammengehalten wird, da Gott selbst jene Heidenheere durch Feuer, das vom Himmel fällt, vernichtet (Apoc. 20, 9.): so hört es doch mit der Vernichtung des Himmels und der Erde (v. 11.) selbst auf, und die Endlichkeit desselben unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Erkennen wir aber auch in dieser ganzen Vorstellung von einem tausendjährigen Reiche, seiner irdischen Beschaffenheit und seinem einstigen Schicksal, den specifisch-jüdischen Ursprung dieser Erwartung und die Abhängigkeit unseres Verfassers von jüdisch-messianischer Hoffnung, namentlich in Bezug auf eine erste Auferstehung, so dürfen wir doch auch hier den christlichen Gehalt, der in der jüdischen Hülle ruhet, nicht übersehen; denn obgleich Christus und seine Apostel weder von einem tausendjährigen Reiche, noch von einer doppelten Auferstehung *), noch von einer Befreiung des Teufels aus dem Abgrund, noch von einem Kommen der Völker Gog und Magog das Allermindeste lehren: so enthält die Schilderung und Erwartung

*) Wenn Paulus, als früherer Pharisäer, zu Anfang seiner apostolischen Thätigkeit auch noch etwas Ähnliches im Sinne gehabt haben mag (1 Cor. 15, 23. 1 Thess. 4, 16.), so bewahrt ihn doch der Geist Gottes vollständig vor der bestimmten Lehre einer doppelten Auferstehung. Wenn aber Christus selbst ein einziges Mal den Ausdruck ἀνάστασις τῶν δικαίων gebraucht (Luc. 14, 14.), so ist nicht zu übersehen, dafs er diefs den Pharisäern gegenüber thut, mit denen er bei einem Obersten derselben zu Tische ist, so dafs er ihnen in ihrer eigenen Vorstellungsweise die Wahrheit der ewigen Vergeltung vor Augen hält; ähnlich, wie er ihnen gegenüber den Hades nennt (Luc. 16, 23.), ohne damit ihren Glauben an eine Unterwelt bestätigen zu wollen (s. Unsterblichkeitsl. S. 48—49.).

unseres Verfassers doch immer die christliche, sonst nirgends so bestimmt bezeugte Idee eines endlichen vollständigen Sieges der Kirche Christi auf Erden und des dann eintretenden vollkommen glückseligen Zustandes in derselben. Mögen daher auch die Einzelnheiten fallen, sofern sie jüdische und nicht christliche Vorstellungen enthalten, die darin gegebene christliche Wahrheit wird bleiben und ihrer Erfüllung zuversichtlich entgegengehen.

*γ*) Die zweite Auferstehung und die dann erst erfolgende Seligkeit. Die Idee einer nach den vorangehenden Begebenheiten jetzt geschilderten allgemeinen Auferstehung beruhet, wie wir schon oben gesehen, ganz auf der jüdischen Vorstellung von der später erfolgenden Auferstehung der Heiden. Dafs aber das Meer, das ebenfalls seine Todten wiedergiebt, hier besonders genannt und von dem die Todten herausgebenden Hades getrennt ist (Apoc. 20, 13.), hat offenbar seinen Grund in dem von den Heiden zu den Juden übergegangenen Glauben, dafs die im Meere Umgekommenen, also unbegrabenen Todten nicht in den Hades hinabkommen, folglich hier auch nicht aus dem Hades, sondern aus dem Meere zurückkehren*). Der Richter aber, der nach der sonst im Buche herrschenden christlichen Vorstellung Christus ist (s. S. 839.), scheint nach der dem Verf. hier vorschwebenden Vorstellung aus Daniel, aus dem er auch die Idee der Bücher nimmt, nach denen gerichtet wird (Dan. 7, 10.), Gott selbst zu sein; denn beim Daniel ist der Betagte, vor den die Bücher gebracht werden, und der Gericht hält (c. 7, 9.), Gott selbst, von dem der Messias bestimmt unterschieden wird (vgl. v. 13.). Auch ist nach der in unserm Buche sonst herrschenden Bezeichnung der auf dem Throne Sitzende immer Gott selbst (vgl. Apoc. 5, 13. 6, 16. 7, 10.), und das Gericht wird als sein Gericht (*κρίσις αὐτοῦ*) bezeichnet (Apoc. 14, 7., vgl. 16, 14.). Das schon oben erwähnte Übergehen der Idee Christi in die Idee Gottes scheint demnach hier wirklich vorzuliegen

*) De Wette führt in seinem Commentar als Beleg hierbei an: Achill. Tat. V. p. 313. bei Wetst.: *Λέγουσι δὲ τὰς ἐν ὕδασι ψυχὰς ἀνῃρημένας μηδὲ εἰς ᾅδου καταβαίνειν κτλ.*).

(s. de Wette, S. 192.). Die Idee aber von der nach dem Gerichte erfolgenden Vernichtung des Todes und der Unterwelt (Apoc. 20, 14.), die unser Verf. nach Jes. 25, 8. ausspricht, beruhet ein Mal auf der Vorstellung, dafs beide nun keinen Zweck mehr haben, da von nun an ewiges Leben herrscht, und also Keiner mehr durch den Tod in die Unterwelt hinabkommt; sodann aber ist auch ihre Vernichtung, die als ein Werfen in den Feuerpfuhl (*ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός*, v. 14.) bezeichnet ist, als eine Strafe für sie anzusehen; denn da die Sünde den Menschen zum Tode führte und in die Unterwelt brachte, beide also auch als Folge der Sünde angesehen wurden, so werden sie hier gleich der Sünde selbst bestraft (vgl. v. 15.). Anstatt der völlig verschwundenen, bisher bestandenen Welt aber (denn es heifst, dafs die Erde und der Himmel floh, und keine Stätte mehr für sie gefunden ward [Apoc. 20, 11., vgl. c. 22, 1. 4. 5.]) erblickt nun unser Verf. nach Jes. 65, 17. u. 66, 22. einen neuen Himmel und eine neue Erde (c. 22, 1.). Auch diese Vorstellung findet sich bei den jüdischen Rabbinen (s. de Wette, Bibl. Dogm. §. 206. Not. a.), sowie die ganze Schilderung des neuen Jerusalems nicht blofs nach Stellen des Ezechiel und Jesaias, wo sie von der Wiederherstellung des zerstörten Jerusalems in idealer Herrlichkeit reden, sondern auch nach bestimmten Vorstellungen der Rabbinen von dem neuen Jerusalem zur messianischen Zeit (s. Eisenmenger II. S. 824 ff. 839 ff., de Wette a. a. O. Not. c.) zusammengesetzt ist, nur dafs die christlichen Ideen unseres Verfassers seiner ganzen Darstellung immer auch eine christliche Färbung geben (vgl. Apoc. 21, 6. 9. 14. 22. 23. 27. c. 22, 1. 3.). Eine willkürliche, vergeistigende Erklärung aller der Einzelnheiten, die unser Verf. von dem neuen Jerusalem anführt, ist aber hier um so weniger an ihrem Platze, als überall ganz bestimmte jüdische Vorstellungen vorliegen, und unser Verf. nicht etwa blofs der poetischen Darstellung zu Liebe diese Einzelnheiten anführt, sondern sie nach seiner jüdisch-messianischen Erwartung und seiner ganzen Dogmatik als wirklich einst zu realisirende Dinge ansieht. Denn während sonst im N. T.

die Idee der vollkommenen Seligkeit bei Gott im Himmel durchaus abstract gehalten ist (vgl. Joh. 14, 2. 17, 24., vgl. v. 5. 2 Cor. 5, 1.), erscheint hier Alles darum in concreter Gestalt, weil die hier gelehrte Auferstehung nothwendig auch einen gewissen leiblichen Zustand der Dinge voraussetzt, der, wenngleich himmlisch verklärt, doch immer den irdischen Dingen ähnliche Verhältnisse, Räumlichkeiten, Bestandtheile und Lebensbedürfnisse fordert, und gerade so schildert unser Verf. den Zustand der künftigen Welt, indem er seine jüdischen Erwartungen vom messianischen Reiche und seiner Herrlichkeit in himmlischer Verklärung verwirklicht werden läfst. Der Untergang der alten Welt und die Bildung der neuen durch Feuer (vgl. 2 Petr. 3, 10. 12.) veranlafst zunächst unsern Verf., sich die neue Erde ohne Meer zu denken; denn es heifst ausdrücklich von dieser: „Und das Meer ist nicht mehr" (*καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι*, c. 22, 1.). Wie er sich aber das Reich Gottes auf Erden schon früher nicht ohne Tempel und Altar zu Jerusalem hat denken können (s. S. 855.), so läfst er auch auf die neue, himmlisch verklärte Erde das neue, himmlische Jerusalem, dessen Tempel und Bundeslade er schon früher im Himmel gesehen hat (c. 11, 19.), herabsteigen; denn er sagt bestimmt: „Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, herabsteigen aus dem Himmel, von Gott" (c. 21, 2., vgl. v. 10. u. c. 3, 12.). Diese Idee aber ist eine rein jüdische; denn gerade so dachten sich die Juden die Sache zur messianischen Zeit (s. de Wette zu dieser Stelle und die daselbst angeführten Citate). Dafs aber in dem neuen Jerusalem kein Tempel gesehen wird, sondern Gott selbst ihr Tempel ist und das Lamm (c. 21, 22.), versinnlicht nach Jes. 60, 19 ff. die schöne Idee, dafs Gott selbst und Christus unmittelbar unter den Auferstandenen und Seligen wohnen werden, und also diese sich unmittelbar ihnen nahen können und keines Tempels mehr bedürfen. Die Beschreibung des neuen Jerusalems selbst aber entlehnt unser Verf. vorzugsweise aus Ezech. 48, 30 ff. u. Jes. 54, 11 ff., wobei er die dort angegebene Gröfse, Bauart und Pracht der Stadt noch

durch Zusätze und Erweiterungen hebt und offenbar die Schilderungen der jüdischen Rabbinen davon vor Augen hat (s. *Schöttgen, Diss. de Hierosol. coelesti, hor. Hebr. I*, 1205 *seqq.*). Die schöne und erhebende Idee, dafs die neue Stadt weder der Sonne, noch des Mondes bedürfe, sondern dafs die Herrlichkeit Gottes sie erleuchte, und ihre Leuchte das Lamm sei (Apoc. 21, 23., vgl. v. 11. u. c. 22, 5.), entnimmt er aus Jes. 60, 19., indem er nur die christliche Idee von dem Lamme hinzufügt; die Vorstellung, dafs die Könige der Erde ihre Herrlichkeit und Kostbarkeit in das neue Jerusalem bringen, die Thore der Stadt immer offen stehen, und man die Herrlichkeit und Kostbarkeit der Völker in sie bringen werde (Apoc. 21, 24—26.), ist aus Jes. 60, 11. (vgl. c. 66, 12.) entlehnt und setzt einen irdischen Verkehr mit den noch aufserhalb des neuen Jerusalems auf Erden lebenden Völkern voraus; die Verheifsung, dafs nichts Gemeines in sie eingehen werde, noch was Gräuel thue und Lüge, sondern nur die, die im Lebensbuche des Lammes geschrieben sind (Apoc. 21, 27.), kommt aus Jes. 52, 1. und läfst die Frage durchaus unbeantwortet, warum jene Völker und ihre Könige, die doch auch Errettete (σωζόμενοι, v. 24.) sind, nicht ebenfalls schon in der Stadt der Seligen, dem neuen Jerusalem, wohnen. Die Benutzung der prophetischen Stellen, die von dem irdischen Jerusalem und den zu ihm strömenden bekehrten Völkern, die dort anbeten wollen, sprechen, läfst unsern Verf. offenbar die Sache hier nicht so genau nehmen. Die überaus schöne Vorstellung von dem Lebensstrome und dem Baume des Lebens (Apoc. 22, 1—2.) ist aus Ezech. 47, 1 ff.; doch läfst der Zusatz, dafs die Blätter des Baumes zur Heilung der Völker dienen (v. 2.), noch unbekehrte oder doch nicht vollkommen selige Völker voraussetzen, was abermals mit der ganzen Vorstellung der absoluten Vollendung und Seligkeit nach dem Gerichte nicht harmonirt. Die Worte des Ezechiel, dafs die Blätter der Fruchtbäume an jenem Lebensstrome zur Arzenei dienen

(Ezech. 47, 12.), veranlafsten unsern Verf. offenbar zu diesem Zusatz, der gegen die Grundidee seiner ganzen Schilderung verstöfst. Bedenken wir nun noch, dafs er ein Herrschen der Seligen in alle Ewigkeiten von dem neuen Jerusalem aus (Apoc. 22, 5.) lehrt, und dafs noch Völker und Könige der Erde (c. 21, 24. 26. 22, 2.) da sind, über die wirklich ein Herrschen möglich ist und stattfindet, so wird die jüdisch-messianische Vorstellung unseres Verf. von dem Zustande der Vollendung nur um so einleuchtender. Dasselbe ist der Fall, wenn wir erwägen, dafs nach ihm die volle Seligkeit der Verstorbenen überhaupt erst nach dieser zweiten Auferstehung eintritt, ganz wie die Juden sich die Sache vom messianischen Reich und seiner Herrlichkeit vorstellten, während Christus eine unmittelbar nach dem Tode folgende Vergeltung und vollkommene Seligkeit bei ihm im Himmel lehrt (s. Unsterblichkeitsl. S. 38—40. 45 ff. 50 ff., vgl. S. 193. No. 5.). Aber wenngleich auch weder Christus, noch seine Jünger von einem aus dem Himmel auf die Erde herabkommenden Jerusalem und seiner irdischen Herrlichkeit das Allermindeste lehren, und diese ganze Vorstellung nur der jüdischen Erwartung angehört, so dürfen wir doch auch hier die rein christlichen Ideen, die bei unserm Verf. in dieser jüdischen Hülle vorliegen, und die oft ohne dieselbe mit heiliger Kraft an's Herz dringen, nicht übersehen. Es sind diefs vor allen die in den jüdisch-messianischen Schilderungen des neuen Jerusalems selbst liegenden Elemente reiner und vollkommener Seligkeit, die oft in voller Klarheit und ohne jüdische Färbung in ihrer Reinheit und Tiefe an's Licht treten (vgl. c. 21, 4 ff.), sodann aber auch die Grundidee des einst wirklich kommenden Endes aller Dinge, wie es der Herr selbst gelehrt hat. Mögen daher auch hier die Einzelnheiten der individuellen jüdisch-messianischen Erwartung unseres Verfassers angehören, ja beruhet auch die ganze Vorstellung einer zweiten Auferstehung und die Stufenfolge der Begebenheiten dabei nur auf seiner früheren jüdischen Ansicht: das ewige Gericht, die Seligkeit der Frommen, der Ausschlufs aller Bösen (c. 22, 15.), sowie der

Untergang und die neue Schöpfung der sichtbaren Welt, sind und bleiben christliche Vorstellungen und bezeugen, dafs christlicher Geist unsern Verf. durchdrungen und seine jüdischen Erwartungen, wenn auch nicht verdrängt, so doch umgestaltet und christlich modificirt hat.

Achten wir nun noch zum Schlufs auf das Resultat unserer ganzen Untersuchung über die Apokalypse, so ergiebt sich, dafs ihr Verfasser zwar über die Natur und das Wesen, sowie über das Werk des Erlösers, die apostolische Anschauung und Überzeugung theilt, dafs er aber in seiner Ansicht über die bevorstehende Entwickelung des Reiches Christi auf Erden und das künftige Ende aller Dinge mehr, als irgend ein anderer neutestamentlicher Verfasser, der jüdischen Anschauung und Erwartung zugethan ist, dafs ihn aber auch hierbei die christlichen Elemente überall durchdringen und seinen Anschauungen einen christlichen Gehalt verleihen, so dafs sein Werk, wenn es auch nicht den apostolischen Schriften gleich zu setzen ist, doch immer als lebendiges Zeugnifs urchristlicher Hoffnung einen unschätzbaren Werth behält. Uns aber giebt auch die in diesem Werke vorliegende Darstellung der Person Christi die Überzeugung, dafs so über ihn weder gedacht, noch gelehrt werden konnte, wenn seine Erscheinung auf Erden und das Zeugnifs seiner unmittelbaren Jünger ihn nicht als den bekräftigt und erwiesen hätten, der als der Sohn des lebendigen Gottes lebt und regiert in Ewigkeit.

Gotha, Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei.

# Theologisch-wissenschaftliche Bibliothek.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **Ackermann**, C., das Christliche im Plato . . . . . | 1 | Thlr. | 22½ | Sgr. |
| Acta historico-ecclesiastica. 3 Bände . . . . . . . | 8 | „ | 7½ | „ |
| **Becker**, H., über Goeschels Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit . . . . . . . | — | „ | 20 | „ |
| **Beiträge** zu den theologischen Wissenschaften, von den Professoren zu Dorpat. 2 Bände . . . . | 3 | „ | 5 | „ |
| **Bellermann**, Chr. Fr., die ältesten christl. Begräbnißstätten | 5 | „ | — | „ |
| **Böttticher**, W., das Christliche im Tacitus. 2 Theile . | 3 | „ | 20 | „ |
| **Bröcker**, J. P. C., der Gemeindegottesdienst . . . | — | „ | 15 | „ |
| **Bruch**, göttliche Eigenschaften . . . . . . . . . . | 1 | „ | 15 | „ |
| **Cultus**, der, des Genius, von C. Ullmann u. G. Schwab | — | „ | 22½ | „ |
| **Deinhardt**, J. H., Begriff der Seele . . . . . . . | — | „ | 10 | „ |
| **Dorner**, J. A., der Pietismus und seine Gegner . . | — | „ | 11¼ | „ |
| **Drechsler**, M., die Einheit und Echtheit der Genesis . | 1 | „ | 15 | „ |
| **Ehrenfeuchter**, Fr., Theorie des christlichen Cultus . . | 2 | „ | 7½ | „ |
| **Erbkam**, H. W., protestant. Secten während d. Reformation | 2 | „ | 16 | „ |
| **Förstemann**, C. Ed., Urkundenbuch a. d. Reform. 1r Bd. 4° | 3 | „ | — | „ |
| **Gelzer**, H., die Straußischen Zerwürfnisse in Zürich . | 1 | „ | 20 | „ |
| **Gemberg**, A., die Schottische Nationalkirche . . . . | 1 | „ | 20 | „ |
| **Gerock**, C. F., Christologie des Koran . . . . . . . | — | „ | 22½ | „ |
| **Gieseler**, J. C. L., die Unruhen in der Niederländ. Kirche | 1 | „ | 5 | „ |
| **Hävernick**, H. A. Chr., Commentar über d. Daniel, mit neuen kritischen Untersuchungen . . . | 3 | „ | 17½ | „ |
| **Hartmann**, A. Th., die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen . . . . . . | 4 | „ | 15 | „ |
| **Helffrich**, A., die christliche Mystik. 2 Theile . . . . | 5 | „ | — | „ |
| — die Metaphysik als Grundwissenschaft . . | 1 | „ | — | „ |
| — Spinoza und Leibnitz . . . . . . . . | — | „ | 15 | „ |
| **Henry**, P., das Leben Johann Calvin's. 4 Bände . . | 10 | „ | 15 | „ |
| **Herrmann**, W., die speculative Theologie durch Daub . | 1 | „ | 18 | „ |
| **Hiob**. Ein religiöses Gedicht v. M. H. Stuhlmann . . | 1 | „ | 20 | „ |
| **Hurter**, Fr., Geschichte Pabst Innocenz III. 4 Bände . | 13 | „ | — | „ |
| **Huther**, J. E., Cyprians Lehre von der Kirche . . . . | 1 | „ | — | „ |
| **Kleuker**, J. F., Aechtheit und Glaubwürdigkeit der christlichen Urkunden. 5 Bände . . . . . . | 5 | „ | 25 | „ |
| **Köllner**, Ed., Symbolik christlicher Confessionen. 2 Bde. | 6 | „ | 10 | „ |
| **Krabbe**, O., Ursprung und Inhalt der christlichen Constitutionen des Clemens Romanus . . | 1 | „ | 15 | „ |
| — die Lehre von der Sünde . . . . . . . | 1 | „ | 22½ | „ |
| **Martensen**, H., Meister Eckart . . . . . . . . . . | — | „ | 22½ | „ |
| — die christliche Taufe u. die baptistische Frage | — | „ | 15 | „ |
| **Mayerhoff**, E. Th., Einleitung in d. petrinischen Schriften | 1 | „ | 15 | „ |
| **Meier**, G. A., die Lehre von der Trinität . . . . . | 2 | „ | 25 | „ |
| **Meyer**, J. A. G., Natur-Analogien . . . . . . . . | 2 | „ | 3¾ | „ |
| Movers, Fr. C., Jeremias . . . . . . . . . . . . | — | „ | 22½ | „ |
| **Neander**, A., das Leben Jesu. 4e Aufl. . . . . . . | 3 | „ | 10 | „ |
| — Kirchengeschichte I. 1. 2. II. 1. 2. neue Aufl. III. IV. V. 1. 2. VI. ord. Papier . . | 21 | „ | 13½ | „ |
| — Apostelgeschichte, 2 Theile. 4e Aufl. . . . . | 4 | „ | — | „ |
| — der heilige Bernhardt. 2e Aufl. . . . . . | 2 | „ | 16 | „ |
| — Denkwürdigkeiten a. d. christl. Leben. 2 Bde. | 3 | „ | 14 | „ |
| **Nitzsch**, C. J., über den Religionsbegriff der Alten . . | — | „ | 5 | „ |
| — gegen Möhlers Symbolik . . . . . . . . | 1 | „ | 7½ | „ |
| **Olshausen**, H., die biblische Schriftauslegung . . . . | — | „ | 12½ | „ |
| — Echtheit der Schriften d. N. Testaments | — | „ | 22½ | „ |

| | | |
|---|---|---|
| **Pelt, L.**, theologische Encyclopädie als System . . . | 2 Thlr. | 20 Sgr. |
| **Psalmen**, übersetzt und erläutert von Stuhlmann . . . | 2 „ | — „ |
| **Reich, G.**, die Lehrfortbildung in der evangelischen Kirche | — „ | 24 „ |
| **Reuchlin, H.**, das Christenthum in Frankreich . . . . | 2 „ | 10 „ |
| — Geschichte von Port-Royal. 2 Bände . | 8 „ | — „ |
| **Ritter, H.**, Geschichte der Philosophie. 11 Bände . . . | 33 „ | 18 „ |
| — Geschichte der pythagoräischen Philosophie . | 1 „ | 12½ „ |
| — Erkenntniß Gottes in der Welt . . . . | 3 „ | — „ |
| — u. **Preller**, Historia philosophiae Graeco-Rom. | 2 „ | 15 „ |
| **Rudelbach, A. G.**, Hieronymus Savonarola . . . . | 2 „ | 11¼ „ |
| **Rußwurm, J. W. B.**, musik. Altar-Agende nebst Nachtrag | 2 „ | 10 „ |
| **Sack, K. H.**, christliche Apologetik. 2e Auflage . . . | 2 „ | — „ |
| — christliche Polemik . . . . . . . . . | 1 „ | 15 „ |
| **Sartorius, E.**, die Lehre v. Christi Person u. Werk. 5e Aufl. | — „ | 27 „ |
| **Schelling, K. Fr. A.**, Protestantismus und Philosophie | — „ | 27 „ |
| **Schliemann, Ad.**, die Clementinen u. d. Ebionitismus | 2 „ | 20 „ |
| **Schmidt, C.**, Johannes Tauler von Straßburg . . . | 1 „ | 15 „ |
| **Schwarz, Th.**, Hymnen an den Tod . . . . . . | — „ | 7½ „ |
| **Schroeder, M.**, die Idee der Entwickelung rc. . . . | — „ | 15 „ |
| **Semisch, K.**, Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus | 1 „ | 28 „ |
| **Stip, G. Ch. H.**, Gesangbuchsbesserung. 2 Thle. . . | 3 „ | 5 „ |
| **Stolberg, Graf F. L.**, Religionsgeschichte W. A. 15 Bde. u. 2 Bde. Register von Moritz . . . | 12 „ | — „ |
| **Tholuck, A.**, Commentar zum Johannes. 6e Auflage . | 1 „ | 20 „ |
| — die Lehre von der Sünde. 7e Auflage . . | 1 „ | 18 „ |
| — Auslegung der Bergpredigt. 3e Auflage . | 2 „ | 4 „ |
| — die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte. 2e Auflage . . . . . . . . . . . | 2 „ | — „ |
| — Commentar zum Brief an die Hebräer. Mit Beilage. 3e Aufl. . . . . . . . . . | 2 „ | 15 „ |
| — vermischte Schriften apologet. Inhalts. 2 Thle. | 4 „ | — „ |
| — Commentatio. Partt. II. . . . . . . . | — „ | 21¼ „ |
| **Ullmann, C.**, die Reformatoren vor der Reformation. 2 Bde. | 5 „ | 20 „ |
| — Historisch oder mythisch? . . . . . . . | 1 „ | 3¾ „ |
| — Einiges für die Gegenwart und Zukunft . | — „ | 6 „ |
| — die Sündlosigkeit Jesu. 5e Auflage . . | 1 „ | 6 „ |
| — das Wesen des Christenthums. 3e Auflage . | 1 „ | — „ |
| — u. **Hauber**, zwei Bedenken über die deutsch-katholische Bewegung . . . . . . . | — „ | 12 „ |
| — u. **Lücke**, über die Nichtannahme v. Rupp rc. | — „ | 12 „ |
| — Commentatio de Beryllo Bostreno eiusque doctrina . . . . . . . . . . . | — „ | 10 „ |
| **Umbreit, F. W. C.**, Commentar über die Propheten des Alten Bundes. 4 Theile . . . . | 7 „ | 21 „ |
| — der Knecht Gottes . . . . . . . | — „ | 15 „ |
| — christliche Erbauung aus dem Psalter. 2e Aufl. . . . . . . . . . | — „ | 24 „ |
| — Was bleibt? Betrachtungen des Predigers Salomo . . . . . . . | — „ | 12 „ |
| **Vorländer, K.**, tabellarische Darstellung der Dogmengeschichte. 2 Hefte . . . . . . . | — „ | 20 „ |
| **Waitz, Th.**, Grundlegung der Psychologie . . . . | 1 „ | — „ |
| **Weydmann**, Luther als Spiegelbild f. unsere Tage . . | — „ | 27 „ |
| **Wieseler, K.**, chronolog. Synopse der 4 Evangelien . . | 2 „ | 20 „ |
| **Wiggers, G. Fr.**, Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. 2 Thle. . . . | 3 „ | 15 „ |
| — J., kirchliche Statistik. 2 Bände . . . | 3 „ | 5 „ |
| — — Geschichte der evangel. Mission. 2 Bde. | 3 „ | 10 „ |
| **Zend-Avesta**, ed. Iustus Olshausen . . . . . . . | 2 „ | 10 „ |

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schumann, Adolf, 1808-1874

Christus oder die Lehre des Alten und Neuen Testamentes von der Person des Erlösers biblisch-dogmatisch entwickelt

Bd.: 2

Hamburg ; Gotha (1852)

Dogm. 902 hb-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10399440-1